ОКАЛ

СВ. ИОАННА БОГОСЛОВА

СВЯЩЕННИКА
НИКОЛАЯ



Пещера Откровения на острове Патмос



Современный вид острова Патмос

АПОКАЛИПСИС
СВ. ИОАННА БОГОСЛОВА



ОПЫТ ТОЛКОВАНИЯ

СВЯЩЕННИКА
НИКОЛАЯ ОРЛОВА



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
1999

Печатается по благословению
Высокопреосвященнейшего Афанасия,
Архиепископа Пермского и Соликамского



Отъ Санктъ-Петербургскаго духовно-цензурнаго комитета
печатать разрѣшается.
С.-Петербургъ, 20 Мая 1903 года.
Цензоръ іеромонахъ Александръ.

Печатается по изданию:

Апокалипсисъ св.Іоанна Богослова.
Опытъ толкованія священника Николая Орлова. Москва. 1904 г.

ВВЕДЕНИЕ

а) О писателе



Вопрос о принадлежности Апокалипсиса св.Иоанну Богослову, автору четвёртого Евангелия и трёх посланий, а не какому-либо другому лицу, имеет весьма важное значение для всякаго читателя – христианина. Недаром же мы и в самом Апокалипсисе встречаем указания на личность писателя, чего не находим в других книгах свящ.Писания; недаром же сам он говорил: я, Иоанн, брат ваш (1, 9), я, Иоанн, видел и слышал сие (22, 8; ср.1, 1; 4, 9). Такую, так сказать, личную рекомендацию мы встречаем ещё только в книге прор. Даниила[1] и в неканонических книгах Ездры (3 Ездр. 1, 1, 3) и Варуха (1, 1).

Очевидно, знание об имени писателя нужно для возбуждения большей внимательности к содержанию книги и полнаго доверия к возвещаемому в ней. В этом случае нам не мешает припомнить замечание апостола Павла: *пророчества не уничижайте* (1 Сол. 5, 20).

Содержание Апокалипсиса – пророческое, изложенное в символических образах и картинах, и вот – чтобы предостеречь читателей от небрежного отношения к нему или от пристрастных увлечений при его объяснении, св.Иоанн в самом начале его выставляет своё авторитетное имя, как любимейшаго ученика Господа.

«Апостольский дух книги, безыскусственный Иоаннов образ мыслей, безыскусственный Иоаннов образ выражения говорили бы уже о том, что книга действительно могла быть составлена ап.Иоанном; но так как при этом писатель сам называет себя апостолом Иоанном, что подтверждает и история, то это качество приобретает положительную и решительную силу» (Герике. Ч. 2, 171, прим. 62).

Но и это прямое заявление Иоанна о своём авторстве, – что в обыкновенных случаях, по заявлению Гуга [2], является достаточным свидетельством подлинности, – не только не придало характера полной достоверности апостольскаго авторства, но для некоторых толкователей служит даже новым мотивом отрицания подлинности Апокалипсиса.

Впервые, кто высказал своё сомнение в принадлежности Апокалипсиса св.Иоанну, был пресв.Кай [3], а за ним св.Дионисий Александрийский [4], предполагавший более удобным приписывать Апокалипсис не св.Иоанну Богослову, ученику Господа и писателю Евангелия и посланий, но другой личности – пресвитеру Иоанну. Впрочем, и сам св.Дионисий слова Апокалипсиса 13, 5 приводит как пророческое свидетельство [5]. К ним присоединяется и Евсевий кесарийский, хотя и нерешительно, ни отрицая ни утверждая его подлинности [6]. Возникновение этих отрицательных суждений, неясных и колеблющихся [7], вполне можно объяснить горячею борьбою их авторов против хилиастов, которые главное основание для своего заблуждения находили именно в Апокалипсисе и ссылались на апостольский авторитет его писателя [8]. Что же касается отрицания подлинности Апокалипсиса еретиками – Маркионом и алогами, то, по замечанию Гофмана, оно не заслуживает никакого доверия уже потому, что они отрицают все произведения св. Иоанна, как противоречащия их еретическому учению [9]. Как на новое свидетельство против подлинности Апокалипсиса указывают также на отсутствие Апокалипсиса в Пешито и в канонах – лаодикийском и св. Кирилла иерусалимскаго. Но это легко можно объяснить тем, что все эти памятники имеют в виду катихизическия цели, чтение свв. Книг в церкви во время богослужения; а для этой цели Апокалипсис не употребляется даже и в настоящее время. Значение же отрицательнаго показания сирскаго перевода Пешито уничтожается уже тем обстоятельством, что св.Ефрем Сирин, представитель Сирской церкви, решительно признаёт подлинность Апокалипсиса и делает на него ссылки [10], заставляя этим самым предполагать, что Апокалипсис издавна проник в Сирскую церковь в других переводах [11].

Вот и все немногочисленныя и маловажныя по своей неопределённости свидетельства древности против подлинности Апокалипсиса. Но свидетельства положительнаго характера отличаются и большею многочисленностью, и большею ясностью. Можно сказать, что всё древнее церковное предание прямо и решительно признаёт Апокалипсис за принадлежащий св. Иоанну.

В этом отношении особенную важность могут иметь предания малоазийских церквей, к которым был адресован Апокалипсис. А здесь именно мы встречаемся со свидетельствами: св. Иустина Философа, в его Диалоге с Трифоном, диалоге-разговоре, происходившем, по всей вероятности, в Ефесе [12], Милитона сардийскаго [13], св. Иринея, бывшаго родом из г. Смирны и знавшаго предания Смирнской церкви [14], Феофила антиохийскаго [15], Поликрата ефесскаго [16], Аполлония ефесскаго [17]. Сюда же должны быть отнесены и свидетельства Оригена [18], Климента александрийскаго, Григория Богослова, Кирилла иерусалимскаго. На последних ссылался ещё Андрей кесарийский. Именно, в предисловии к своему толкованию на Апокалипсис он говорит: «Дальнейшия разсуждения о сей боговдохновенной книге считаем совершенно излишними, потому что ея достоверность засвидетельствовали блаж. Григорий Богослов и Кирилл и ещё древнешией: Папий, Ириней, Мефодий и Ипполит». Не молчит о подлинности Апокалипсиса и предание западной церкви. Здесь мы находим свидетельство Мураториева канона, где читаем: «И Иоанн в Апокалипсисе, хотя писал семи церквам, однако же, всем говорит» [19]. Из западных отцов церкви, признававших Апокалипсис за произведение св. ап. Иоанна, должно упомянуть св. Ипполита [20], Викторина [21], Тертуллиана [22], Августина [23], послание Лионской и Виенской церквей [24] и бл. Иеронима. Этот последний говорит не только от своего имени, но ссылается на авторитет древняго церковнаго предания, говоря: «Следуя взгляду древних писателей, признаю послание к евреям и Апокалипсис за каноническия и церковныя писания» [25].

Имея в виду все эти свидетельства церковного предания, действительно можно сказать вместе с Эбрардом: «внешния свидетельства о происхождении Апокалипсиса от Иоанна Богослова по своему числу и силе равны свидетельствам относительно подлинности Евангелия и посланий св. Иоанна [26], а посему, кажется, и не должно бы быть и сомнения в апостольском авторстве Апокалипсиса». Однако же, в решении вопроса о происхождении Апокалипсиса от Иоанна Богослова и в настоящее время нет полнаго единомыслия.

Именно, то самосвидетельство св. Иоанна, которое мы находим в Апокалипсисе (1, 1, 9; 22, 8), некоторые ученые толкователи хотят обратить в свидетельство отрицательное – и утверждают, что если Иоанн Богослов нигде в Евангелии и посланиях не говорит о себе, как о писателе их, то, очевидно, не он писатель и

Апокалипсиса, если в нём называет себя по имени. Это упоминание писателя о себе, по их мнению, есть не что иное, как намерение выдать себя за другое лицо, более авторитетное.

В качестве возражения против подлинности Апокалипсиса выставляют [27)], между прочим, и то, что писатель Апокалипсиса не называет себя апостолом Иоанном, а лишь рабом (1, 9). Но это возражение прямо изобличает его тенденциозность. Иоанн не мог назвать себя апостолом по своему смирению; название же раба вполне уместно в устах Иоанна апостола, как вернаго служителя Иисуса Христа (1 Кор. 4, 1; Колос. 1, 25) [28)]. Некоторые [29)] определённо указывают и этого, будто бы, истиннаго автора Апокалипсиса, именно – Иоанна пресвитера. Об этой личности существует единственное известие у Папия, по истории Евсевия. Вот оно: τί Ἀνδρεας ἤ τί Πέτρος εἶπεν... ἤ τί Ἰωάννης...ατε Αριστίωνκαὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν [30)], т. е. Папий говорит, что он обыкновенно разспрашивал о беседах старцев – «что сказал Андрей или что Петр... и что Иоанн... и что Аристион и Иоанн старец, ученики Господа, говорят».

Помимо Папия, о другом Иоанне, кроме Иоанна Богослова, упоминает ещё св.Дионисий Александрийский. Он говорит: «Я думаю, что (тот Иоанн, который написал Апокалипсис) это был какой-либо другой Иоанн из тех, которые были в Азии, так как и говорят, что есть два надгробных памятника в Ефесе: и тот и другой носят на себе имя Иоанна»[31)]. Но это последнее свидетельство св. Дионисия носит и в его устах слишком предположительный характер, и ссылаться на него, в виду существования других – положительных – противоположных свидетельств, было бы, по крайней мере, не научно.

И тем более, что Дионисий, хотя и затрудняется приписать Апокалипсис Иоанну Богослову, однако же отзывается о нём (Апокалипсисе) с уважением. Он, между прочим, говорит: «Я не смею отвергать эту книгу, особенно – когда многие из братьев высоко уважают её. Я думаю о ней так, что она превышает моё понимание и заключает в себе некоторое чудное и тайное понимание высших вещей» [32)]. Что же касается вышеприведённаго выражения Папия, то оно при критическом разборе совершенно теряет свою доказательность в нашем вопросе. Папий был писатель непосредственный и в своих выражениях не мог отличаться точностью. А имея это в виду, можно притти к тому выводу, что хотя в приведённом отрывке Папий и упоминает два раза Иоанна, однако же, имеет в виду одно и то же лицо – ученика Господа,

Иоанна Богослова. Упоминая это имя первый раз, он хочет сказать об Иоанне в прошедшем времени, что он уже сказал, а упоминая вторично, он говорит применительно к настоящему, – что тот же Иоанн говорит теперь, – когда об этом разспрашивал Папий [33]. Но если даже и простой филологический разбор свидетельства Папия приводит к заключению, что он сам вовсе не имел намерения сказать о каком-то пресвитере Иоанне, отличном от Иоанна Богослова, то другия соображения несомненно должны привести нас к выводу, что если бы даже и был когда-либо этот Иоанн, то он всё-таки не был писателем Апокалипсиса как вообще, так и во мнении Папия. В пользу этого последняго мнения говорит уже то обстоятельство, что св. Андрей кесарийский в своём введении к толкованию называет Папия защитником подлинности и боговдохновенности Апокалипсиса, написаннаго Иоанном Богословом [34].

Кроме этого, писатель Апокалипсиса, называющий себя именем Иоанна, сообщает о себе сведение, что он был изгнанником на о. Патмосе. Но предание Церкви не знает ни одного такого изгнанника, кроме Иоанна апостола. Это – во-первых. А во-вторых, если бы и был такой изгнанник, то он должен быть весьма авторитетным лицом для малоазийских церквей, как это обнаруживается из текста и содержания Апокалипсиса. Но опять – такого лица совершенно не знает предание этих церквей. Оно знает только одного Иоанна, – Иоанна Богослова, управлявшаго Ефесскою церковью после ап. Павла и перед самою своею смертью написавшаго Евангелие и два послания.

Но если и не было другого историческаго Иоанна, то, может быть, Апокалипсис написан каким-либо обманщиком, выдавшим себя за Иоанна Богослова? По вопросу, может ли быть какой-либо обманщик писателем Апокалипсиса, Герике пишет: «Как сильно автор Апокалипсиса обличает всё нечистое. Что значили бы все святыя и строгия речи, которыя носят на себе печать Божественнаго Духа? С какою силою он прозирает в будущее! И таким лицом, только в угоду гипотезе, следует признать какого-то пресвитера, жившаго в апостольский век, какого бы то ни было апостольскаго мужа?!» [35]. Что говорят по этому вопросу внутренние признаки Апокалипсиса? Может ли Апокалипсис быть приписан Иоанну Богослову, если между этою книгою и другими несомненными произведениями Иоанна Богослова – Евангелием и посланиями – существует очевидное различие?

На этот вопрос Эвальд, много поработавший над изучением филологической стороны Апокалипсиса, отвечает отрицательно. Он прямо заявляет, что Апокалипсис написан не тем автором, который написал четвёртое Евангелие и три Иоанновых послания [36]. Отрицают подлинность Апокалипсиса и некоторые другие толкователи, как-то: Де-Ветте, Люкке, Шоттен, Неандер, Дюстердик и др. [37] Главным основанием для этого отрицания служит то различие, которое несомненно существует между Евангелием и посланиями св. Иоанна, с одной стороны, и Апокалипсисом – с другой, различие, которое заметно не только в их содержании, но и в их языке изложения. Но оно не имеет безусловно отрицательнаго значения. Различие их содержания зависит не от предполагаемаго различия их авторов, но от самой сущности дела. В Евангелии св. Иоанн раскрывает основания нашей веры в Господа Иисуса; в своих посланиях он учит нас жизни в любви, вытекающей из нашей веры; в Апокалипсисе же он раскрывает перед верующими их надежду на второе пришествие Господа, общее воскресение, суд и новую жизнь всего міра.

Но если различно содержание, различны предметы, раскрываемые в книгах, то должна быть или, по крайней мере, может быть различна и форма изложения, различен самый язык книг, – так что справедливо замечает Лютард: «Если Апокалипсис разнится от Евангелия и посланий, то потому, что говорит о других предметах и в другой (экстатической) обстановке. Что удивительнаго поэтому, что его речь звучит здесь совершенно иначе, чем там! Однако же, и здесь Иоанн является с тем же жаром в душе; здесь то же учение, но только в картинах» [38].

Отрицающие принадлежность Апокалипсиса св. Иоанну преимущественно ссылаются на обилие гебраизмов в языке Апокалипсиса, чего нельзя сказать о Евангелии и посланиях. Но если это отчасти и справедливо, если действительно в Апокалипсисе, при его особенной форме изложения при посредстве символов и картин, заметно сходство с ветхозаветными еврейскими пророческими книгами, то объяснения этому нужно искать не в различии автора Апокалипсиса от автора Евангелия и посланий, но в другом источнике. Несомненно, что св.Иоанн должен был записать только то, что и под каким образом открыл ему Св. Дух. Но Духу Св., – как мы видим из примеров ветхозаветных пророков, особенно Даниила и Езекииля, – будущия судьбы церкви и міра было благоугодно открывать не в простой форме разсказов, но в форме таинственных символов и картин. Нужно только сравнить

видения Даниила (гл. 3, 7 и 9) с видениями Апокалипсиса (особ. 13, 17 и др.), чтобы убедиться, что Апокалипсис есть творение того же Св. Духа, как и все другия канонические книги свящ. Писания.

Если же с этой стороны символизма Апокалипсис очень близко подходит к пророческим книгам Ветхаго завета, написанным на языке еврейском, то вполне естественно, что он и по своему языку должен несколько приближаться к этим книгам. Апокалипсис «мог и должен быть написан другим слогом, как писание пророческое, а не историческое. Простой взгляд на слог Апокалипсиса вразумляет, что писатель подражал пророкам, а несколько углубленное внимание объяснить, что заимствовал от них многие символы, иносказания и образы. Нельзя же требовать, чтобы св. Иоанн написал своё пророчество слогом Евангелия и посланий, без иносказаний, свойственных пророческому языку» [39]. Так что если в Апокалипсисе и встречаются формы и выражения еврейскаго языка, то это обстоятельство нисколько не говорит против возможной принадлежности его автору четвёртаго Евангелия и Иоанновых посланий.

Поэтому-то в то время, как одни толкователи, заключая из употребления гебраизмов в Апокалипсисе, подобно Эвальду [40] отрицают его принадлежность св. Иоанну, другие толкователи нисколько этим не смущаются. Так, напр., Эбрард, признающий принадлежность Апокалипсиса Иоанну Богослову, не смущаясь пишет: «Язык у Иоанна в Апокалипсисе – язык древних пророков, – езекиилевскаго еврейскаго колорита» [41].

Впрочем, нужно заметить, что гебраизмы в Апокалипсисе вовсе не так многочисленны, как это хотят выставить некоторые толкователи: такое заключение было следствием их увлечения в сторону сравнительной филологии, которая иногда открывает то, чего нет в действительности. Отдавая долг справедливости и держась, так сказать, золотой середины, вместе с нашим русским богословом по этому вопросу нужно сказать следующее: «не должно преувеличивать степень еврейскаго влияния на речь св. Писателя Апокалипсиса, – еврейский оттенок не составляет исключительной характеристической особенности Апокалипсиса, но заметен и у других новозаветных писателей, не исключая ап. Павла» [42].

Но если гебраизм Апокалипсиса ничего не говорит против принадлежности его одному и тому же автору, которому принадлежит и четвёртое Евангелие, то существуют положительныя внут-

рення данныя Апокалипсиса, которыя утверждают эту тождественность авторства.

Как в Апокалипсисе, так и в Евангелии и посланиях Иоанна мы встречаемся с раскрытием тех же самых великих христианских истин, которыя были особенно любимы св. Иоанном Богословом; это – истины о Божественном величии Сына Божия, о Слове Божием и о примирении чрез Его Божественную кровь (Апок. 1, 5–6, 1 Иоан. 1, 7) [43]. Но кроме этого в Апокалипсисе наблюдается буквальное повторение некоторых выражений и слов, которыя исключительно свойственны св. Иоанну и которыя встречаются в его Евангелии и посланиях. Так, выражение Апок. 1, 2 соответствует выражению Евангелия 19, 35; 1, 2; Апок. 5, 6, 8; 6, 1; 7; 10; 17, 14; 19, 7, 9 = Еванг. 1, 29; Еванг. 1, 1 = Апок. 19, 13; Еванг. 19, 37 = Апок. 1, 7; Еванг.7, 37 = Апок. 22, 17; Апок. 1, 5 = 1 Иоан. 1, 7; Апок. 22, 4 = 1 Иоан. 3, 2; Апок. 3, 20 = Еванг. 14. 23.

Всего сказанного вполне достаточно для утверждения подлинности Апокалипсиса и его безспорной принадлежности тому же св. Иоанну, которым написано наше четвёртое Евангелие и три послания, – этому любимейшему ученику Господа и преимущественному Богослову.

6) Место и время написания Апокалипсиса.



То или другое решение вопроса о месте написания Апокалипсиса, конечно, не может иметь особенного влияния на понимание и истолкование его содержания. Поэтому все толкователи или совсем обходят этот вопрос молчанием, или же отвечают на него очень кратко. Ответ на вопрос о месте написания Апокалипсиса дан в нём самом. Сам писатель Апокалипсиса говорит: «*Я, Иоанн, брат ваш... был на острове, называемом Патмос, за слово Божие и за свидетельство Иисуса Христа. Я был в духе и слышал позади себя громкий голос... напиши, что ты видел, и что есть, и что будет после сего* (Апок. 1, 9 – 10, 19). Положим, что здесь говорится только о получении откровения, но так как повеление о записи его следует даже ранее его, то необходимо предположить, что оно и было записано тотчас же после его получения. Этой непосредственной и скорой записи требовало, с одной стороны, само содержание Апокалипсиса, трудно удерживающееся в памяти (ср. 10, 4) благодаря своему разнообразию,

с другой стороны – необходимость как можно скорее сообщить его верующим, как нужное руководство в жизни (Апок. 1, 3, 11). Предание указывает на о. Патмосе не только ту гору-скалу, на которой Иоанн созерцал свои видения, но даже и ту пещеру, в которой он записал всё виденное [44].

Как мы сказали, по этому вопросу все толкователи очень кратки, и толкователей, отрицательно относящихся к историческому указанию и значению 9 ст., не много [45]. Гуг обращается к ним со следующим ироническим разсуждением: «Гезиод в поэме «Дела и дни» говорит о месте своего рождения и переселения из Бэотии, и никто не считает это не истинным; Овидий говорит о своём изгнании в Томи; Федр беснописец и Мартиал упоминают об обстоятельствах своей жизни, – кто считает это выдумкою?... И чем замечателен о. Патмос, чтобы при несоответствии действительности выставлять его местом написания и откровения?» [46] Совершенно верно, – и только крайний критицизм для отыскания себе подходящаго материала может отнестись отрицательно к столь положительному свидетельству, как 1, 9. Можно указать также на подобныя же 9 стиху места в Ветхом завете, именно на Иезек. 1, 1; Ис. 1, 1; Иерем. 1, 1, где пророки говорят об исторических обстоятельствах своего пророческаго служения, и каковыя свидетельства никто из толкователей не думал и не думает лишать действительнаго историческаго значения [47].

Более важен, но и более затруднителен вопрос о времени написания Апокалипсиса. Можно сказать, что в этом вопросе решительно нет единомыслия. Это разномыслие укрепляется ещё более вследствие того обстоятельства, что от указания того или другого времени написания Апокалипсиса зависит различие в понимании некоторых мест пророчества (гл. 11 ст. 1, гл. 13 и 17 и др.). Когда был сослан св. Иоанн на о. Патмос? при каком императоре? Одни говорят, что при Нероне, другие – при Домициане; и те и другие толкователи стараются найти оправдание своему мнению: в церковном предании, 2) в исторических данных Апокалипсиса и 3) в особенностях его языка.

Защитники мнения, что Апокалипсис был написан до разрушения Иерусалима, ссылаются на Андрея кесарийскаго [48]. Но его замечание слишком [49] нерешительно и при том сделано по поводу изъяснения текста, другими местами не подтверждается и собственно есть посредственный вывод читателей толкования. Поэтому и сами защитники этого мнения не настаивают на мнимом свидетельстве в их пользу со стороны св. Андрея. Они стараются

найти указания в самом Апокалипсисе. Ссылаются на 11 гл., 1 – 2, и говорят, что так как здесь говорится о Иерусалиме – ещё не разрушенном и даже не попираемом язычниками, то, очевидно, Апокалипсис написан до разрушения Иерусалима [50]. Потом указывают также на 13 гл., 18 и 17, 11, и, предполагая, что под шестым царём нужно разуметь не кого другого, как Гальбу, заключают, что и время написания Апокалипсиса нужно отнести ко времени этого императора или ко времени, следующему за его смертью, т.е. к 69 году [51]. Но такая аргументация не может быть признана достаточною. Прежде чем ссылаться на эти места из Апокалипсиса необходимо быть уверенным в их определённом значении и смысле. Это не простыя историческия свидетельства, не прямыя указания, а таинственные символы. Изъяснение этих символов у различных толкователей чрезвычайно разнообразно, и далеко не все толкователи под городом главы 11, 1 видят исторический Иерусалим, не все под шестым царём видят Гальбу. Если же это так, то ссылка на эти места, как неопределённая, не может быть признана достаточно и научно обоснованною [52].

Герике хочет видеть указание на раннее происхождение Апокалипсиса в том обстоятельстве, что в первой части его, в посланиях к семи малоазийским церквам, нет ссылки на разрушение Иерусалима, между тем как «безконечное значение этого суда, и самого в себе, и как совершеннаго исполнения пророчеств Иисуса Христа, всего менее могло быть опущено из внимания в посланиях, подобных посланиям Апокалипсиса, если бы только этот суд уже совершился» [53]. Но такое разсуждение носит слишком предположительный характер.

Из того, что св. Иоанн не напоминает читателям о разрушении Иерусалима, вовсе не следует непременное заключение, что того разрушения и не было. Неупоминание могло произойти и оттого, что к нему не было достаточнаго повода у самого писателя. Более кажущейся основательности имеет за собою то разсуждение, что написание Апокалипсиса должно быть отнесено к более раннему времени на основании слишком заметнаго еврейскаго колорита его языка. «Апокалипсис, разсуждают, должен быть написан значительно ранее Евангелия и посланий, если писатель ещё не так свободно владеет греческим языком и все еще тяготеет к еврейскому; главным образом, и большая ровность и ясность мышления Евангелия и посланий указывает опять на раннее – и притом значительно раннее – написание Апокалипсиса» [54]. О различии между языком Апокалипсиса и языком Евангелия и посла-

ний, а также и о степени этого различия мы уже сказали, когда шла речь о действительном писателе Апокалипсиса; это различие и не особенно велико, и вполне может быть объяснено различием содержания этих творений св. Иоанна. По поводу же приведённаго разсуждения здесь мы только сделаем замечание, что для св. Иоанна и при естественных человеческих силах и способностях достаточно было одного или двух лет деятельной жизни среди греческаго ефесскаго народонаселения после его возвращения с Патмоса, чтобы приобрести возможность выражаться и писать совершенно чистым литературным греческим языком, на котором он писал и ранее. Но, повторим, это и не нужно было для св. Иоанна, так как еврейский колорит его языка в Апокалипсисе зависел исключительно от особенностей содержания этой книги и формы ея изложения; поэтому он был совершенно естественным и вовсе не зависел от вкуса и симпатий писателя, который столь же хорошо владел греческим языком и тогда, когда писал на о. Патмосе свой Апокалипсис.

Мнение о более позднем времени написания Апокалипсиса разделяется не меньшим числом как новых, так в особенности древнейших толкователей и отличается большею основательностью и доказательностью. По этому мнению год написания Апокалипсиса может быть отнесён к концу царствования Домициана, т.е. на 95 или 96 год [55]. Самым очевидным доказательством справедливости этого мнения является совершенно определённое свидетельство церковнаго предания по этому вопросу. Св. Ириней пишет: «Откровение было не задолго до нашего времени, но почти в наш век, под конец царствования Домициана» (Προς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς) [56].

Это свидетельство слишком авторитетно, чтобы можно было не дать ему должнаго значения, и слишком ясно, чтобы можно было перетолковать его в какую-либо другую сторону [57]. Затем в пользу этого мнения со всею очевидностью говорит также то состояние семи малоазийских церквей, каким оно рисуется нам в Апокалипсисе [58]. Нравственная жизнь этих церквей далека от чистоты и совершенства, которых нужно было бы ожидать в период времени – до шестидесятых годов. В то время эти общества должны бы были свято сохранять предания ап. Павла и заветы его посланий; тогда также невозможна была и та степень развития ереси николаитов, как она изображается в Апокалипсисе. Эта ересь представляется уже с развитою системою и с громадным числом последователей (2, 24). Уподобление Иерусалима (11, 8)

Египту и Содому, уже разрушенному, даёт понять, что и Иерусалим также уже был разрушен ко времени написания Апокалипсиса [59]. Наконец, празднование воскреснаго дня, – о чём можно заключать из 1, 10, – могло утвердиться среди христиан только к царствованию Домициана, когда церковь уже состояла по преимуществу из христиан из язычников. К этому только времени могла обнаружиться та враждебность иудействующих, за которую они заслужили название синагоги сатаны [60]. Здесь же может быть приведено на память указание Евсевия, что Лаодикия в 64 году была совершенно разрушена. Как же теперь согласить с этим свидетельством 3, 17 Апокалипсиса, где Лаодикия изображается городом богатым и цветущим? Очевидно, после разрушения города прошло уже много времени, – очевидно Апокалипсис написан не ранее царствования Домициана.

Если не принять мнения, что Апокалипсис написан в царствование Домициана, то тогда решительно не будет никакой возможности избежать противоречия содержания Апокалипсиса содержанию пастырских посланий ап. Павла, написанных им не ранее 65 – 66 года: одновременное состояние однех и тех же церквей было бы изображено слишком не похожим одно на другое. В виду всего этого будет вполне основательным остановиться на том мнении, что Апокалипсис был написан св. Иоанном на о. Патмосе, куда он был сослан в рудники или каменоломни [61] при Домициане в 95 году и откуда был отпущен на свободу при Нерве, в 97 году [62].

в) О цели написания Апокалипсиса.



Можно ли вообще говорить о цели написания той или другой Божественной книги Священнаго Писания? Если и можно, то только, очевидно, в том смысле, что эта цель есть общая цель Божественнаго откровения, т.е. содействие человеческому спасению. Поэтому нужно сказать, что и Апокалипсис имеет в виду дать христианам руководство для достижения ими их религиознаго спасения.

Указания на эту цель нужно искать в самом тексте Апокалипсиса. Из толкователей же его она особенно ясно указана у св. Андрея кесарийскаго в конце его толкования. «Из сказаннаго, – говорит он, – научаемся терпению в наказаниях, любви к деланию добра и некоторым другим добродетелям, узнаём также и о

весьма многих предметах нашего религиозного знания и судеб Божественнаго домостроительства» [63]. Иначе понимают цель написания Апокалипсиса толкователи, отрицающие его подлинность и видящие в нём символическое изображение истории того времени. Эвальд в своём комментарии разсуждает: «Вследствие страшнаго гонения Нерона была нужда ободрить боязливых, утешить несчастных и гонимых и удержать их от отпадения от христианства. Нужно было показать, что бедствия хотя и весьма тяжки, но скоропреходящи, и за ними последуют награды для верных и наказания как для гонителей христиан, так и для христиан, дурно живущих. Этой нужде и удовлетворяет Апокалипсис, развивая идею пришествия Христова, которая была тогда самою родною для христиан и которую он украшает более радостною судьбою» [64]. Такой взгляд на цель и значение Апокалипсиса согласуется со взглядом на писателя его – как на личность, отличную от св. Иоанна, и на самый Апокалипсис, как на одно из простых литературных поэтических произведений перваго времени христианства. Но против этого взгляда уже сделал совершенно справедливое замечание Лютард. «Если согласиться, – пишет он, – что Апокалипсис имеет целью изображение суда над иудейством и языческим Римом, то эта книга теряет всякое значение для христианскаго общества, обращаясь в благочестивую фантазию. Нет, она заключает не только нравственные истины и идеи, но и последнее противоположение между христианским обществом и міром и, выходя из этого противоположения, второе пришествие Господа: вот тема книги» [65]. «Апокалипсис – чудная книга, это – сокровище, данное Богом» [66].

О высоком не только теоретическом, но и практическом значении Апокалипсиса, как боговдохновеннаго раскрытия высочайших и самонужнейших истин Божиих, говорится и в нём самом. В нём говорится: «*Блажен читающий и слушающие слова пророчества сего и соблюдающие написанное в нём; ибо время близко» (Апок.1, 3)*. Обещается награда; а так как награда даётся только за подвиг, за труд, то Апокалипсис призывает к этому труду спасения и учит средствам достижения этого последняго. Посему-то нужно не только читать и слушать Апокалипсис, но и исполнять то, что говорится в нём. А это, очевидно, уже не фантазия, это не поэтически-литературный труд для чтения и развлечения. В Апокалипсисе с полною очевидностью и наглядностью раскрыта мысль о вседействующем Промысле Божием, без ведома Котораго ничто не совершается ни на небе, ни на земле; жизнь міра, жизнь Церкви Христовой идёт при непосредственном руководительстве

Божием чрез Его ангелов; страдания и несчастия на земле также происходят не помимо воли Бога, Который попускает действовать на земле и диявол, но попускает только на время: настанет такой предел, когда кончится эта злая деятельность диявола и все достойные получат вечную награду. *Неправедный пусть ещё делает неправду... праведный да творит правду ещё, и святый да освящается ещё. Се гряду скоро и возмездие Моё со Мною, чтобы воздать каждому по делам его* (Апок. 22, 11–12).

г) Цель и метод толкования Апокалипсиса.



После тех громадных усилий, которыя были употреблены в продолжение многих столетий на исследование всего относящагося к Апокалипсису и которыя выразились в многочисленных как специальных сочинениях, так и в некоторых заметках и статьях, трудно сказать что-либо новое в толковании этой книги. Об этом сказано уже всё, что сказать было нужно, и разработаннаго материала вполне достаточно для цели нашего труда. Своею целью исследования Апокалипсиса мы думаем поставить содействие достижению намерений его боговдохновеннаго писателя. Этими намерениями было – научение и утверждение всех христиан в вере и надежде, – посему и задача нашего труда будет состоять в стремлении пробудить и усилить интерес к Апокалипсису и желание углубиться в его содержание и стремление извлечь из него возможную душевную пользу.

Поэтому и наши разъяснения Апокалипсиса будут направлены не столько к оригинальности и новости, сколько к такому характеру изложения разъяснений, уже данных другими, при котором они сильнее могли бы действовать на благочестивую волю читателей. В этом случае мы готовы присоединиться к следующим словам нашего отечественного писателя-богослова: «Попытаемся обозреть то, что доступно христианину, всегда имея одну мысль – почерпать из благодатных источников Духа Святаго назидательное и поучительное для души христианской»[67]. Но при этом необходимо всегда помнить мысли древних толкователей, что в Апокалипсисе «столько же тайн, сколько и слов»[68], и что «в нём многое говорится прикровенно, чтобы дать упражнение уму человеческому, и не много есть такого, что своею ясностью даёт возможность привести к уразумению остальное»[69]. А вследствие этого толкователю Апокалипсиса нужно обращать особенное

внимание на все эти тайны и тёмныя, неясныя места и, по мере сил, выяснять их для своих читателей.

Метод объяснения Апокалипсиса должен быть столь же своеобразен, как и самое его содержание. Эбрард, выходя из своего изучения всей литературы по исследованию Апокалипсиса, приходит к выводу, что в прежнее время было два пути этого исследования; это: *1)* путь научнаго экзегезиса, когда занимаются вопросами о самом тексте, – где, когда и как исполнилось, и *2)* церковно-историческое выяснение, когда Апокалипсис разсматривается – как изображение развития христианской церкви в ея главных эпохах [70]. Настоящий же период толкования он называет периодом смешения обоих методов. По его мнению, единственно правильным методом может быть признан метод историологический, – по которому в Апокалипсисе предсказаны детали истории церкви [71]. Этот же учёный экзегет заметил в богословской литературе зарождение новой школы, которая находит в Апокалипсисе не идеи или предсказания на церковно-историческия или эсхатологические детали, но действительное, истинное предсказание [72].

Эбрардово подразделение толкователей на группы не единственное. Фаррар, например, находит три главных школы: 1) школа претеристов, которые думают, что предсказания книги в главных своих частях уже исполнились; 2) школа футуристов, которые относят её к событиям, имеющим осуществиться ещё в будущем, и 3) школа непрерывно-исторических толкователей, которые видят в Апокалипсисе очерк христианской истории от дней св. Иоанна до конца міра (себя Фаррар причисляет к претеристам) [73].

Калмет ещё в своё время находил четыре группы толкователей Апокалипсиса [74]; Корнелий Ляпид также насчитывает четыре группы, но на других основаниях [75]. Клифот же, вместе с Оберленом, делит толкователей Апокалипсиса на три группы: 1) церковно-историческую, 2) историческую и 3) государственно-историческую [76]. Но себя Клифот не может причислить ни к одной из этих групп и оставляет для себя самостоятельное место. Он утверждает, что отделы Апокалипсиса не состояли между собою в параллели; каждое пророчество достигает конца и каждое представляет дальнейший пункт развития. Видения, следовавшия одно за другим, так же одно за другим и должны исполняться, – следующее должно начинаться там, где кончается предшествующее. «Не отрицая труда предшественников, – присовокупляет он, – каж-

дый изследователь Апокалипсиса должен стремиться внести и свою лепту понимания» [77].

Так что, собственно говоря, Клифота можно причислить к той школе, зарождение которой видел в своё время Эбрард.

Лютард, говоря о возможном методе истолкования Апокалипсиса, замечает, что история конца міра разсказана в этой книге не в продолжающейся последовательности, но так, что предметы раскрываются всё с новых и новых сторон: книга раскрывается как бы по круговой линии, – это и есть закон распределения книги [78]. «Путь простодушия есть путь мудрости, – говорит он после всего. – Кто в писаниях пророков как у себя дома, тот найдёт прямую дорогу к пониманию Апокалипсиса» [79].

К какой же школе должен примкнуть экзегет нашей Православной Церкви? Преданием нашей Православной Церкви установлено, что *Апокалипсис св. Иоанна Богослова есть предвозвещение будущей судьбы міра и церкви.* Явления и образы, описываемые в нём, не есть ни прикровенная история прошлаго, ни предуказание тех или других эпох церковной истории и отдельных человеческих личностей. Нет, Апокалипсис и его видения (кроме первых трёх глав) есть в собственном смысле эсхатология, – есть изображение последней судьбы міра и церкви и тех событий, которыя предварят и подготовят эту кончину.

Поэтому ключ для понимания Апокалипсиса православный богослов должен искать, с одной стороны, в пророческих писаниях Ветхаго завета, где рисуются некоторые образы грядущей судьбы ветхозаветной и новозаветной церквей (Даниил, Иезекииль, Иоиль), а с другой стороны – и это в особенности – в эсхатологической речи Спасителя (Матф. 24 гл.) [80]. То, что предсказал Спаситель, как имеющее быть при конце міра, должно служить руководством к пониманию предсказаний Апокалипсиса. И всё, что мы находим эсхатологическаго в посланиях апостолов Павла, Иуды, Петра, также должно быть принимаемо во внимание при толковании Апокалипсиса. Словом, всё свящ. Писание, как глаголы одного и того же Божественнаго Духа, должно быть привнесено в толкование Апокалипсиса, как части великаго целаго. Только в этом случае православный экзегет будет стоять на твёрдом и истинном пути, и только при этом условии он и может принести услугу православному христианскому обществу, содействуя ему в усвоении божественной истины, разлитой по книгам свящ. Писания, как воздух разлит по нашему земному міру.

Естественно, что тот или другой взгляд на содержание и на

смысл его пророческих видений должен быть основанием и деления Апокалипсиса на части при его изследовании.

Общее деление остаётся у всех толкователей одним и тем же: именно, подразделяют на **введение** (1, 1 – 8), **первую часть** (1, 9 – 3, 22), **вторую часть** (4 – 22 – 5) и **заключение** (22, 6 – 21). Это деление слишком очевидно подсказывается самим Апокалипсисом, и не принять его во внимание нет никакой возможности.

Введение есть не что иное, как вступление, содержащее в себе объяснение названия книги (1 – 2), целью ея написания (3), указание лиц, к которым оно адресуется (4), благопожелание им мира от Триединаго Бога (4 – 5[а]), *доксология Иисуса Христа* (5[б] – 6) *и ея авторизация* (7 – 9). Впрочем, Клифот и здесь нашёл нужным отступить от общепринятаго давления и отнёс ко введению всю первую главу. Но эта оригинальность едва ли основательна. С 10 стиха начинается описание самого видения, во время котораго и были получены откровения для семи церквей, и отделять вторую главу от первой, значит – отделять следствие от причины, ручей от источника. Нам думается даже, что более правильно было бы введение заканчивать 9 ст., так как и этот стих может быть отнесён к стихам, описывающим посредников полученнаго откровения, и только 10 ст. начинает собою собственно видение: «я был в духе».

Первая часть (1, 9 – 20, 3, 22) содержит в себе послания к семи малоазийским церквам: Ефесской, Смирнской, Пергамской, Фиатирской, Сардийской, Филадельфийской и Лаодикийской, с обозначением их достоинств и недостатков, с предуказанием их будущей судьбы и обещанием награды вместе с предостережением и угрозою. Эту часть можно назвать пророчески-учительною. Ея содержание резко отличается от содержания второй части; точно так же отлична и форма изложения. Здесь преобладает историческая форма древних пророчеств. Всё основывается на исторической действительности, и если берутся некоторые символы («сдвину светильник...» 2, 5; «сделаю столпом...» 3, 12; «дам вкушать сокровенную манну... » 2, 17 и т.п.), то их объяснения нужно искать в той же действительной истории и в общем символизме свящ.Писания.

Далее здесь нет ничего эсхатологическаго, но всё ограничивается течением настоящего времени или близкаго будущаго. Наконец, первая часть в частностях своего содержания может быть и должна быть отнесена к частной жизни и к частным индивидуальным особенностям упоминаемых семи малоазийских церквей. Правда, большинство толкователей и сказанное по адресу семи церквей относит к общей вселенской церкви. Но это можно ска-

зать только относительно общаго содержания, лишь постольку, поскольку каждая церковь в отдельности заключает в себе общечеловеческия и общехристианския особенности и свойства. Самое большее, что можно сказать по этому вопросу, это – то, что эти семь церквей суть типы состояния вселенской церкви и ея последователей. Начало такому взгляду на отношение содержания первых трёх глав ко всей церкви указано Мураториевым каноном, где замечено, что хотя Иоанн «писал семи церквам, однако же говорит всем». Примазий также замечает, что «послания семи церквам назначаются одной церкви, ибо число семь, состоящее из чёта и нечёта, означает всеобщность»[81)]. Это мнение разделяют и новейшие толкователи. Эбрард, напр., выражается так: «Иоанн обращается к семи церквам, как к типу соборной церкви, и то, что он посвящает семи церквам, как посвящённое рабам Божиим, посвящается соборной церкви, и то, что он посвящает семи церквам, посвящённое рабам Божиим, посвящается соборной церкви»[82)]. Гофман сокращает понятие вселенскости назначения семи посланий, но, очевидно, без всякаго основания и цели, и говорит, что св.Иоанн обращается к семи церквам, имея в виду христианство всей Азии (но не всего міра), подобно тому как ап. Павел в послании к коринфянам имел в виду христианство Ахаии[83)]. Мысль – совершенно неосновательная, ибо, с одной стороны, нельзя сравнивать отношение г. Коринфа к области Ахаии, и семи городов ко всей Азии; с другой стороны, никто не станет утверждать, что сказанное ап. Павлом коринфянам в некотором известном отношении касается всего христианского міра.

Напротив, Клифот[84)] чрезвычайно расширяет значение сказаннаго в посланиях к семи церквам. Он утверждает, что относящееся к семи церквам относится ко всей христианской церкви будущаго времени; по его мнению, первая часть Апокалипсиса относится ко второй, как предыдущее к последующему[85)]. Но это есть его единичное мнение и вытекает из его положения, что все видения Апокалипсиса представляют собою последовательный ряд откровений о последовательных же событиях будущаго. Откровения 2 и 3 гл., по общему мнению толкователей, совершенно другого порядка и ни в каком случае не могут относиться к откровениям дальнейших глав – как предыдущее к последующему. На это указывает уже одно то, что четвёртая глава начинается указанием на новое состояние духа св. Иоанна.

Очевидно, нужно остановиться на древнем взгляде, что откровения семи церквам составляют особенный ряд откровений,

назначенных, первее всего, непосредственно к известным семи церквам Малой Азии, и если касаются всех христиан, то – так же, как, на примере, послания ап. Павла к частным обществам и лицам касаются всех христиан вселенской церкви, т.е. постольку, поскольку в них содержатся общехристианския наставления или поскольку могут повторяться в истории міра те или другие частные положения и случаи.

Основываясь на этом положении, приходится совершенно отделить первую часть от второй части Апокалипсиса, если изследовать его с точки зрения раскрытия эсхатологии міра. А так как наша главная задача при изучении Апокалипсиса есть именно выяснение этого последняго вопроса, то и наше толкование первых трёх глав будет по возможности кратким и общим. Мы займёмся ими и поместим их в своём труде лишь для того, чтобы не оставить пробела в общем ознакомлении со всем Апокалипсисом. И это тем более может быть допущено нами, что у нас, в нашей русской богословской литературе, есть серьёзный труд А. Жданова, где прекрасно раскрыты и изъяснены эти первыя три главы Апокалипсиса. Но так как Жданов в своём учёном труде более всего обращал внимание на филологическую и историческую сторону текста, то мы, с своей стороны, преимущественно займёмся тою стороною содержания этих глав, которою оне касаются не только современных св. Иоанну христиан семи малоазийских церквей, но и христиан вселенской церкви, в том числе и нас.

Наше намерение – заняться истолкованием **второй** части Апокалипсиса, которая, по нашему мнению, может быть названа апокалипсико-эсхатологическою. Таким определением мы хотим указать на то, что в этой части Апокалипсиса эсхатологическия истины, случайно и по частям сообщавшияся и в других писаниях Ветхаго (особо у Даниила) и Новаго заветов (в Евангелии, у апп. Павла и Петра), раскрываются апокалипсическим способом, т.е. чрез картины, символы и видения, иногда странныя и недоступныя для яснаго представления [86]. По отношению к такого рода содержанию и его изложению – задачи толкователя более сложны и затруднительны.

С чего должен начать толкователь? С текста ли и с частностей и от них уже доходить до выяснения общаго смысла видения [87], или, наоборот, уяснивши для себя общий смысл видения по общему впечатлению, приступать к выяснению его частностей и проверять их согласием с общею идеей? Второй способ толко-

вания по отношению ко всякой другой книге свящ.Писания может показаться прямо странным и неприложимым, но по отношению к Апокалипсису он не лишён некотораго значения. Во всяком случае, содержание и изложение Апокалипсиса столь своеобразны, что если при его истолковании исключительное внимание обратить на самый текст и на частности, то упустится всякая польза этого творения Божественного Духа. Посему необходимо, чтобы уму толкователя Апокалипсиса при его истолковании того или другого апокалипсическаго видения или символа предносился общий смысл их, как в самих себе так и в общей связи других видений и символов. С этим несомненно согласны все толкователи Апокалипсиса, и никто из них не приступает к его толкованию, так сказать, ощупью, начиная с выяснения перваго слова и перваго стиха. Каждый из них предварительно высказывает свой общий взгляд на Апокалипсис, делит его видения на группы, в каждой группе указывает особенный смысл и называет место того или другого видения и символа в общем течении откровения. Но при согласии в общем большое различие – в частностях. Кажется, нет двух толкователей, которые бы вполне сходились между собою в разделении на группы апокалипсических видений и в указании связи их между собою. Содержание Апокалипсиса столь разнообразно, видения и картины столь многочисленны, что для каждаго толкователя, при разнообразии человеческих умов и способностей, всегда находится новая точка зрения, которая и делает его несогласным (хотя часто и в очень незначительном отношении) со всеми предшествующими толкователями.

Указывать здесь и теперь на это разнообразие точек зрения толкователей Апокалипсиса едва ли нужно; оно будет вполне очевидно и более наглядно при самом толковании, – при сравнении различных мнений по тому или другому вопросу. Из всех толкователей, известных нам, только один Клифот представлял себе Апокалипсис одним последовательным и непрерывным рядом видений, при котором последующее вытекает из предыдущаго – как из своего начала и изображает при этом действительное течение последовательных событий будущаго времени. Но такое похвальное в других случаях стремление к отысканию единства неприложимо по отношению к Апокалипсису и привело толкователя к крайнему выводу, что по Апокалипсису должно быть два воскресения мёртвых, которыя разделены между собой очень значительным временем [88]. Чтобы не впасть из-за оригинальности в подобнаго рода неправильные выводы, нужно держаться общаго убеждения, что Апокалипсис представляет собою несколько групп

видений, отчасти параллельных между собою [89]. Это общее правило, прилагаемое к толкованию Апокалипсиса, так сказать, освящено древними толкователями и несомненно отобразилось на толковании св. Андрея кесарийскаго. Особенно точно и ясно по этому вопросу высказывается блаж. Августин. «Правда, – пишет он, – что в этой книге, которая называется Апокалипсис, многое говорится прикровенно, чтобы дать упражнение уму читателя, и немного в ней есть такого, что своею ясностью даёт возможность привести к уразумению остальное, хотя с трудом: особенно потому, что книга повторяет одно и то же так многоразлично, что кажется, будто она говорит всё иное и иное, между тем как при исследовании обнаруживается, что говорится иначе и иначе то же самое» [90].

Имея в виду этот общий взгляд на характер отрывочности в раскрытии содержания Апокалипсиса, всю его вторую эсхатологическую часть можно разделить на пять отделов- групп. Каждый отдел-группа представляет собою особый и самостоятельный порядок явлений, служащих обнаружениями Божественнаго міроправления. Этот порядок, начинаясь в том или другом пункте христианской истории, приходит к ея последним событиям в конце міра. Укажем вкратце эти пять порядков.

Первый порядок. Видение престола на небе и Сидящего с запечатанною книгою в деснице; явление Агнца посреди престола для раскрытия печатей книги (4 – 5 гл.). Явления коней после раскрытия каждой печати: после первой – белаго, второй – рыжаго, третьей – чернаго, четвёртой – бледнаго (6, 1 – 8). При раскрытии пятой печати – видение под жертвенником душ убиенных за слово Божие (6, 9 – 12); по снятии же шестой печати – явления мірового переворота и ужас всех живущих на земле 6, 13 – 17.

Второй порядок. Видение четырёх ангелов на четырёх углах земли и ангела, сходящаго с неба с печатью Бога в руке для запечатления 144 тысяч рабов Божиих 7 гл.; раскрытие седьмой печати и звуки шести труб, сопровождавшиеся казнями (8 – 9 гл.). Видение ангела с раскрытой книжкой. Измерение храма. Явление двух свидетелей; землетрясение после их восхождения на небо. Звук седьмой трубы: голоса на небе с хвалою воцарившемуся Господу Иисусу Христу. Видение храма на небе и явление ковчега при молниях, голосах, громах, землетрясении и великом граде (10 – 11 гл.).

Третий порядок. Великое знамение: видение жены, облечённой в солнце, красный дракон, борьба архистратига Михаила с

драконом и низвержение этого последняго на землю (гл.13). Видение девственников, стоящих на горе Сионе; ангела, летящего по небу с вечным Евангелием, другого ангела, возвещающаго падение Вавилона с угрозою поклонявшимся зверю. Видение на светлом облаке подобнаго Сыну человеческому с серпом в руке для пожатия земли, и видение ангела с серпом для обрезания винограда на земле, который был брошен в великое точило гнева Божия (гл. 14).

Четвёртый порядок. Видение семи ангелов с семью чашами последних язв и видение победивших зверя (гл. 15). Вылитие одной за другою шести чаш и шесть казней после каждой из них. Землетрясение после седьмой чаши (гл. 16). Объяснение видения блудницы, сидящей на звере (гл. 17). Возвещение о погибели Вавилона и плачь о нём (гл. 18). Радость на небе. Видение отверстаго неба, белаго коня и сидящаго на нём Вернаго и Истиннаго, Слова Божия, идущаго в сопровождении воинства для суда над зверем и лжепророком (гл. 19).

Пятый порядок. Видение ангела с цепью и ключом в руке для заключения дракона в бездну на тысячу лет. Воскресение убиенных и царствование со Христом тысячу лет. Освобождение сатаны, появление народов, Гога и Магога, их поражение и ввержение сатаны в геенну. Видение белаго престола, суд над мёртвыми и ввержение ада и смерти в геенну (гл. 20). Видение новаго неба и новой земли, новаго Иерусалима и его обитателей (гл. 21–22, 1–5).

К этому видению непосредственно примыкает **заключение** Апокалипсиса, которое, кроме указания на авторитет Иисуса Христа, как Автора Откровения, содержит в себе увещание принять всем сердцем возвещённое и ожидать скораго второго пришествия (22 – 6 – 22).

Из этого краткаго указания содержания пяти порядков апокалипсических видений можно усмотреть ту общую мысль, что выяснение Божественнаго міроправления идёт от общаго к частному, постепенно добавляя новыя и новыя частности. А так как это міроправление должно кончиться всеобщим судом и воздаянием, которому должны предшествовать Божественные призывы к покаянию, то в этих порядках применена также и некоторая постепенность всё более и более усиливающихся казней Божественнаго гнева над нечестивыми.

В *первом порядке* изображены только общия последствия христианской проповеди в міре: бедствия на земле и награды на небе

(первыя пять печатей). Этот порядок оканчивается только предуказанием на будущий суд, которому должны предшествовать перевороты в міре.

Второй порядок, начиная с указания разделения между избранными Божиими и грешниками, содержит в себе раскрытие явлений гнева Божия непосредственно над этими грешниками, как карающими сами себя. Эти казни вызовут крайнее разобщение между избранными и грешниками, и представители избранных (два свидетеля) подвергнутся крайнему преследованию со стороны грешников. Но это крайнее развитие зла будет вместе и преддверием его падения: громы и землетрясения предвещают приближение суда.

Явления *третьяго порядка* служат как бы объяснением явлений предшествующих порядков: земныя страдания праведников, злодеяния грешников и их вражда против первых есть следствие той борьбы, которая происходила на земле между добром и злом, – ангелами добрыми и ангелами злыми. Диавол посылает в мір даже антихриста (зверя). Но борьба должна кончиться победою добра; ангел уже возвещает эту победу и является Сын Божий с серпом в руке, что и по притче Спасителя означает кончину міра.

После того, как в третьем порядке была указана главная причина зла на земле, явления *четвёртаго порядка* рисуют, с одной стороны, картины справедливых казней, которым должен подвергаться грешный мір, а с другой – то процветание зла, которое будет детищем диавола. Божественный Промысл не дремлет: наказания грешного міра дойдут до своего конца, и после того как для всех станет очевидным, что человечество останется нераскаянным, Господь явится с небесным воинством и произведёт суд над міром, начав его с главных обольстителей – со зверя и лжепророка, то есть антихриста и его поборника.

Явления *пятаго порядка* хотя, по-видимому, и представляют собою продолжение и вывод порядка предыдущаго, но в действительности есть ответ на некоторыя возможныя недоумения по поводу порядков предыдущих. По учению Христа и апостолов, диавол был уже побеждён. Почему же он так силён в міре? На это Апокалипсис отвечает, что действительно диавол побеждён, что он как бы связан искупительными заслугами Спасителя; но эти узы действительны только по отношению к тем, которые суть истинные рабы Христовы, которые, сораспинаясь Ему, с Ним и воскресают для царствования и свободы над злом. Диавол свободен лишь по отношению к сынам противления. Свою прежнюю

полную свободу он получит только в конце міра и то только на короткое время (время антихриста). Тогда он получит власть вести войну даже и против святых. Но эта временная полная свобода диавола будет вместе с тем и его последним торжеством, за которым последует окончательное посрамление и окончательное осуждение его и всех его приверженцев. Он взойдет на высоту, но не для того, чтобы навсегда остаться там, а для того, чтобы на виду у всех быть низринутым оттуда в бездну – геенну. Тогда-то, когда это падение диавола уже совершится у всех на виду, наступит вечное спокойствие и блаженство праведников, и начнутся вечныя мучения грешников.





I.

ВВЕДЕНИЕ В АПОКАЛИПСИС (1, 1-9).



Введение в Апокалипсис представляет собою форму введения литературнаго произведения и заключает в себе: *1)* надписание книги, предрешающее содержание книги (1–2 ст.); *2)* цель ея написания (3 ст.); *3)* ея назначение (ст. 4–5а) [91]; *4)* доксологию Иисуса Христа (ст. 5б–6) и *5)* авторизацию книги (7–9 ст.).

Откровение (Ἀποκάλυψις), каковым словом начинает свою пророческую книгу св. Иоанн, является здесь заглавием, выражающим сущность ея содержания [92]. Ἀποκάλυψις (от ἀποκάλυπτειν – откровение открывать. Гал. 1, 12; 2, 2; 2 Кор. 12, 1, 7) указывает на учение и наставления, извлечённыя не из человеческих обычаев и знания, а *из внутренняго святилища человеческого духа* [93]. Определение Иисуса Христа (Ἰησοῦ Χριστοῦ) очевидно стоит для придания авторитетности содержанию откровения. Дальнейшия слова: *которое дал Ему Бог* должны обозначать не то, что оно было ранее неизвестно Иисусу Христу, – это вовсе не говорит против

Божественнаго достоинства Его, как Сына Божия [94], – но то, что в этом сообщении откровения св. Иоанну совершилось исполнение Божественнаго предвечнаго определения. Как прежде Сын Божий, исполняя волю Своего небеснаго Отца, сошёл на землю для совершения человеческаго спасения, так и теперь Он, действуя в этой же воле, открывает людям будущия события церкви и міра. На это указывают дальнейшия слова: *чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре.* Откровение Апокалипсиса есть как бы продолжение откровения, уже сообщённаго Иисусом Христом Своим ученикам во время Его земной жизни. Выражение «рабам Своим» поясняет, что назначение откровения не для одних семи малоазийских церквей, но для всего христианскаго общества, всех времён и мест.

Выражение «надлежит» употреблено, очевидно, с целью указать на непреложность и неизменность всего того, что определено в совете Божием. Слово же «вскоре» (ἐν τάχει) говорит о том, что для христианской надежды вовсе нет продолжительности времени, но что все ея предметы вследствие полнейшей несомненности являются совершающимися неотложно и непреложно [95] и к тому же совершенно неожиданно [96]. А по толкованию св. Андрея кесар., «вскоре» употреблено здесь применительно к вечности Божией, для Котораго *тысяча лет как день вчерашний (*Псал. 89, 5; 2 Петр. 3, 8) [97].

Глагол «показал» (ἐσήμανεν) предполагает здесь непосредственно действующим лицом Самого Иисуса Христа, – это с одной стороны; а с другой – указывает на то, что форма сообщения откровения не форма пророчества, но форма видений и символов, доступных прежде всего чувственному зрению. Но как теперь совместить с этим значением глагола «показал» значение следующаго глагола «послав» (ἀποστείλας)? Не нару-

шается ли эта непосредственность сообщения? Очевидно, нет. «Послав» по отношению к Иисусу Христу не указывает непременно на отдалённость действий посылающаго, но только на посредничество. Подобно тому, как Господь Бог, посылая своих древних пророков и ангелов для возвещения Своей воли, был, однако, по Своему вездесущию и вседействию неотлучно с ними, так точно Иисус Христос, посылая своё откровение чрез ангела, и Сам присутствует и действует при этом сообщении откровения [98)]. Ангел здесь является только лишь слугою, исполняющим повеления Господа, непосредственным же автором, источником откровения является Сам Господь. Название ангела поэтому здесь есть общее название слуги Божия, вестника Божия, а не одного какого-либо определённаго ангела. Такое мнение подтверждается 22, 6, где при повторении мысли нашего стиха ангел сближается с теми ангелами, которые были посредниками между Богом и Его древними пророками.

Ангел, как вестник, как слуга воли Божией, должен сообщить это откровение св. Иоанну, рабу Божию. Более точное и подробное объяснение личности этого последняго получателя Божественнаго откровения даётся сначала в ст. 2, а потом в ст. 9. Определение «раб», употребленное здесь, очевидно, имеет целью возвысить достоинство Божественнаго откровения (ср. Рим. 1, 1; Фил. 2, 1), которое, принадлежа всеведению Божию, людям, простым рабам Божиим, может быть сообщено только посредственно. Поэтому и сказано, что оно дано сначала Иисусу Христу, – но, конечно, не в том смысле, что оно Ему не было известно прежде, а в том, в каком употреблял это слово Иисус Христос в отношении к Себе, напр., тогда, когда говорил, что Отец дал Ему власть производить и суд, потому что Он

есть Сын человеческий (Иоан. 5, 27)... Здесь заключается непостижимая тайна единения двух естеств в Иисусе Христе – Божескаго и человеческаго, имея в виду которую и Сам Он в другом месте говорил: *О дне же том и часе никто не знает, ни ангелы небесные, а только Отец Мой один* (Матф. 24, 36).

Это откровение столь важно и касается таких глубоких тайн Божественнаго ведения, что люди не могут получить его непосредственно даже и от Иисуса Христа, когда-то беседовавшего с людьми лицом к лицу. Необходим особенный посредник, которым и является первее всего ангел. Но так как не все люди способны и достойны непосредственно от ангела воспринять Божественное откровение, то и между ангелом и обыкновенными людьми нужен также посредник. Им служит св. Иоанн. Следующий 2 ст. объясняет, почему св. Иоанн может быть этим достойным посредником [99)], – потому что он *свидетельствовал слово Божие и свидетельство Иисуса Христа и что видел.* Глагол «свидетельствовал» (ἐμαρτόρησε) напоминает нам выражения в евангелии Иоанна: *видевший засвидетельствовал* (19, 35) и *сей ученик и свидетельствует о сем* (21, 24), а равно и другия места из творений св. Иоанна Богослова: 1, 7, 8, 9, 15, 19; 8; 13; 15, 26; 1. Иоанн. 5, 9, 10 и др. Очевидно, это одно и то же лицо, один и тот же предмет его свидетельства. Этот предмет свидетельства есть слово Божие. Только в данном случае глагол употреблён не в настоящем времени, а в прошедшем. Прошедшее же время совершеннаго вида должно указывать на действие, уже достигшее своего полнаго развития, но теперь временно прекратившееся. Применительно к Иоанну, насколько мы знаем о его жизни, это будет означать то, что он некогда, до своего настоящаго заключения на о. Патмосе, словом своей евангельской про-

поведи свидетельствовал об Иисусе Христе, как воплотившемся Слове Божием, уверяя и уча, что всякий верующий в Него не погибнет, но будет иметь живот вечный [100]. Он, Иоанн, свидетельствовал, т.е. передавал и сообщал и то учение Иисуса Христа, которое в Его устах было свидетельством, доказательством Его Божественнаго посланничества и спасительности Его дела искупления [101]. Слова же: *и что видел (ὅσα εἶδε)* служат усилением предыдущей мысли. Если под словами: свидетельство Иисуса Христа (τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστου) разумеется устное учение Иисуса Христа, Его возвышенныя беседы, которыя переданы нам только одним св. Иоанном, то словами *что видел* (ὅσα εἶδε) будет указываться на великия чудеса и деяния Иисуса Христа, которыя и по слову Его Самого должны были служить в глазах людей удостоверением Его Божественнаго посланничества (Иоан. 5, 36; ср. Деян. 26, 16). Вот, так сказать, ради этого великаго прошлаго, ради своей бывшей близости к Иисусу Христу, источнику Божественнаго ведения, Иоанн теперь выставляет себя достойным и правоспособным передатчиком Божественнаго откровения – не как пророка [102], но как апостола Христова [103]. Иоанн характеризует себя не с случайной и внешней стороны, но с внутренней, – со стороны своей способности быть орудием восприятия и сообщения Апокалипсиса [104].

«Блажен читающий...» (ст. 3). Слово «блажен» (μακάριος) весьма часто употребляется в свящ. Писании Новаго завета и обыкновенно указывает на внутреннее участие человека в духовном царстве Иисуса Христа, которое есть *правда, мир и радость во Св. Духе* (Рим. 14, 17); здесь же оно применительно к 22, 18–19 может означать и свободу от казней последняго времени, и радостное вступление в будущий новый Иерусалим.

В 3 ст. является странным сочетание единственнаго числа «блажен читающий» (μάκαριος ὁ ἀναγινώσκων) с множественным «и слушающие» (καὶ οἱ ἀκουοντες). Одни толкователи объясняют эту странность простою особенностью языка св. Иоанна, ничего особеннаго за собою не предполагающею [105]. Другие думают видеть в этой особенности указание на назначение Апокалипсиса самим Иоанном для церковнаго употребления, при котором один читатель и много слушающих [106]. Но, не прибегая к натяжкам, можно объяснить это сочетание единственнаго числа с множественным простою случайностью: св. Иоанн, вследствие своей особенной пророческой возбуждённости и быстроты течения речи, не повторил слова *блаженны* пред словом слушающие; а как от этого не происходит никакого ущерба смыслу, то пропуск остался не восполненным и после. Клифот в выражении *слова пророчества* хочет видеть указание самого Иоанна на равное достоинство Апокалипсиса с другими пророческими книгами. Но едва ли справедливо. Пред προφητείας стоит член. А это несомненно указывает на определённое пророчество, т.е. пророчество этой именно книги, что и подтверждается дальнейшими словами: *и соблюдающие написанное в нём (*ἐν ἀυτῇ γεγραμμένα), т.е. только в этом, а не в каком-либо другом пророчестве.

Назвав блаженными читателей и слушателей своего Апокалипсиса, Иоанн поясняет, чего он ожидает и желает от них. К ним он предъявляет требование, чтобы они были соблюдающими написанное. Подобное же выражение мы встречаем у ап. Павла, говорящаго: *не слушатели закона праведны пред Богом, но исполнители (*ποιηται*) закона оправданы будут (*Рим. 2, 13). Но употребление там и здесь различных слов (там ποιηταὶ, здесь τηροῦντες) предполагает и различие понятий. Ап. Па-

вел предполагал исполнение заповедей; Иоанн же своим глаголом τηροῦντες (собственно: хранящие как бы в памяти) требует того, чтобы читатели и слушатели Апокалипсиса всегда помнили откровения о грядущей судьбе міра и церкви. Важно именно самое это памятование, оно само по себе есть средство сделаться достойным будущаго блаженства и избежать осуждения и мук. Такое значение употреблённаго выражения, напоминающее собою другое изречение свящ. Писания: *помни последнее твоё и никогда не согрешишь* (Исаии 56, 2; ср. 1 Петр. 4, 7), как нельзя более подтверждается окончанием третьяго стиха: *ибо время (*καιρός*) близко.* Христианин должен иметь в виду откровения Апокалипсиса о близкой кончине міра, о блаженстве праведников и мучениях грешников, так как может случиться, что эта кончина застанет его совершенно неожиданно, и потому неприготовленным. Каким же он предстанет на суд Божий!? Несомненно, потому, не без цели св. Иоанн употребил здесь для обозначения понятия времени не χρόνος, но καιρός, что обозначает удобное, благоприятное время. Близко, – как бы так говорит тайнозритель, – близко по своей неожиданности и непреложности наступления то время, когда для каждаго наступит возможность перейти к вечной блаженной жизни; но необходимо не упустить этой возможности и вследствие своей безпечности и невнимательности не быть осуждённым на вечныя мучения (Лук. 21, 9; Рим.13, 11).

Иоанн седьми церквам, находящимся в Асии (ст. 4). Иоанн, это – тот, который назван был рабом Иисуса Христа в первом стихе, относительно котораго во 2 ст. Было добавлено, что он был свидетелем Иисуса Христа, Его учения и чудес и о котором в ст. 9 будут сообщены и ещё новыя сведения. В более подробной харак-

теристике, очевидно, Иоанн не нуждался, ибо, предполагается, он пишет тем церквам, в которых его хорошо знают, как ученика Господа и как своего верховнаго религиознаго руководителя – архипастыря [107]. Как таковой, он обращается с полученным откровением к семи церквам Азии, – той передней части малоазийскаго полуострова, которая была местом проповеднической деятельности апп. Павла и Иоанна и где было основано несколько христианских обществ – церквей. Но почему же он обращается только к семи церквам, которыя и поименовывает в ст. 11? Конечно не потому что там не было других церквей, – из посланий ап. Павла мы знаем совершенно другое, – и не потому [108], что другия церкви совершенно не нуждались в его откровении и не подлежали особенной заботливости апостола, – это несогласно с христианским стремлением к идеалу безконечнаго совершенства. Св. Иоанн обращается к семи церквам как к типу соборной церкви [109] и ещё «потому, что именно эти семь церквей Иисус Христос избрал сосудами для восприятия тайн грядущаго» [110].

К этим церквам Иоанн обращается с обычным апостольским приветствием, которому апостолы были научены Самим Иисусом Христом. *Благодать вам и мир.* – Душевный мир, успокоение во Христе, которое желательно для христианина, может быть лишь следствием Божественной благодати, Божественной помощи и милосердия. Посему-то Иоанн в своём приветствии и говорит, что эта благодать и мир преподаются не от него, а от *Того, Который есть, и был и грядёт.* Греческое выражение этой мысли ἀπὸ τοῦ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, где после ἀπο поставлен член, заставляет принимать всю эту фразу как бы собственное имя и как существительное несклоняемое [111]. Но Эвальд, выходя из своей теории полнейшей подчинённости св. Иоанна

конструкции еврейскаго языка в Апокалипсисе, по поводу этой фразы делает замечание, что так как иудеи замалчивали имя Иеговы, то и Иоанн как здесь, так и в других местах употребляет описание [112]. На это справедливо можно возразить, что так как св. Иоанну, без сомнения, было хорошо известно употребление в свящ. Писании имении Иегова – Сый (Исх. 3, 13–15), и так как в нём несомненно заключается понятие бытия самосущаго, неизменяемаго и свободнаго от всяких условий времени, то Иоанн, употребляя описательное выражение, высказывал лишь на понятном языке, что было невразумительно при употреблении одного слова Сый – Иегова. Не еврейская кабалистика при помощи своих произвольных и искусственных приёмов раскрыла глубокий смысл имени (Иегова) Божия, – напротив, истолкование существовало прежде и было общеизвестным и общепризнанным [113].

Андрей кесар., в своём толковании значение этих слов св. Иоанна передаёт таким образом «благодать вам и мир от Трипостаснаго Божества. Словом Сый означается Отец, выражением: который был – Слово, словом: и грядёт – Утешитель» [114]. Конечно, эта мысль вполне справедлива, поскольку Бог есть существо нераздельное в Своей Троичности и неслиянное в единстве. Но, однако, так как Богу Отцу принадлежит начало бытия Сына и Св. Духа, так как от Него один рождается, а другой исходит, то имя: «который есть, и был, и грядёт» лучше прилагать к Отцу, потому что только Он содержит в Себе начало, средину и конец всего сущаго. Что это так, можно убедиться из самого Апокалипсиса. Выражение «который есть, и был, и грядёт повторяется в Апокалипсисе ещё два раза: 1, 8 и 4, 8. В обоих случаях это имя прилагается именно к Богу Отцу, к первой ипостаси Св. Троицы. Если же это так,

то нет никакого основания и в нашем стихе подразумевать Отца (который есть), Сына (и был) и Св. Духа (и грядёт). О преподании мира и благодати от других лиц Св. Троицы говорится св. Иоанном в дальнейшем течении речи. Именно о благодати и мире от Св. Духа говорится в словах: *и от семи духов, находящихся пред престолом Его.* Это выражение различными толкователями понималось весьма различно. Эвальд под семью духами разумел силы или добродетели Божии: «семь, – говорит он, –лучше объяснять в смысле одного» [115]. Но на это нужно заметить, что откровение нигде не употребляет отвлечённых понятий, поэтому нельзя допустить этого и здесь. Другие полагают за лучшее под семью духами разуметь высших ангелов, при чём указывают на 5, 6; Тов. 12, 15, и разсуждают, что если здесь ангелы предшествуют Иисусу Христу, то потому, что далее речь будет исключительно об Иисусе Христе, а также и потому, что они по своей природе превосходят Его человечество [116]. Но несостоятельность и этого мнения очевидна. Речь идёт о даровании благодати и мира, а в этом отношении Христос несравненно превосходит всех ангелов; да и вообще ангелы сами по себе никогда не называются подателями благодати и мира, как существа тварныя, хотя бы и высшия.

Большинство толкователей [117] под семью духами разумеют Св. Духа. Право на такое толкование дают те аналогии, которыя мы находим в других местах свящ. Писания. Таково место у прор. Исайи: *почиет на Нём Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия и страхом Господним исполнится* (Ис. 11, 2–3). У прор. Захарии ангел, объясняя значение светильника с семью лампадами, говорит: *это слово Господа к Зоровавелю, выражающее: не воинством и не силою, но Духом Моим,* говорит Гос-

подь Саваоф (Зах. 4, 6)... Те семь – это очи Господа, которыя объемлют взором всю землю (4, 10). Принимая во внимание эти аналогии, естественно притти к тому выводу, что и в нашем стихе под семью духами, предстоящими пред престолом и участвующими в преподании верующим благодати и мира, заключается указание на Св. Духа, подателя духовных благ, – третью Ипостась Св. Троицы. Единая «Ипостась Св. Духа символически обозначается седмерицею духов (ни более ни менее) потому, что число семь – как бы печать духа, налагаемая на каждое законченное и совершенное дело Божие, и выражает собою полноту благодатных даров («сокровище благих»), раздаяние которых зависит от Св. Духа» (1 Кор. 12, 4–11) [118]. Что же касается возражения, почему о семи духах, если под ними разуметь Св. Духа, третью Ипостась Св. Троицы, говорится на втором месте, прежде речи об Иисусе Христе, то оно легко устраняется как тем замечанием, что одинаково была несоответственной по месту здесь и речь о духах ангелов, так и тем соображением, что через такую расстановку св. Иоанн хотел избежать необходимости повторения и достигнуть лучшей связи, так далее речь должна идти об Иисусе Христе (2 Кор. 13, 13) [119].

Ст. 5. Третьим источником благодати и мира, наравне с Богом Отцом и Св. Духом, является Иисус Христос. Тайнозритель характеризует Его:

1) как свидетеля (ὁ μάρτυς). Иисус Христос есть свидетель Бога Отца, ибо пришёл на землю совершить дело спасения, от века предопределённое. Он свидетельствовал, учил о Божественной любви к людям и о призвании всех к блаженству. В этом отношении Иисус Христос подобен древним пророкам, которые также называются свидетелями Божиими (Апок. 11, 3; Иоан. 1, 7–8; 5, 33; Евр. 1, 1); подобен апостолам не только как

очевидцам Его деятельности, но и как проповедникам Евангелия (Лук. 24, 28; Деян. 1, 8 и др.); подобен исповедникам-мученикам, за которыми и утвердилось это название – мучеников (μάρτυς) [120].

2) Иисус Христос характеризуется как свидетель верный (ὁ πιστός). Определённый член пред πιστός указывает на самостоятельное значение этого определения. Иисус Христос есть свидетель верный в том смысле, что Он Своё учение, Свою проповедь о спасении людей запечатлел Своими крестными страданиями: *смирил Себя, быв послушлив даже до смерти и смерти крестной* (Филип. 2, 8). Такое определение Иисуса Христа со стороны Его крестных страданий имеет здесь, конечно, весьма важное значение, ибо утверждает то положение, что пользование благодатию и миром стало возможным для людей ради смерти Искупителя [121]. Но Христос есть верный свидетель ещё и в том смысле, что Его свидетельство не только является неуклонным исполнением определения Бога Отца, не только завершённым искуплением, но и верным, непреложным пророчеством. Его обетования, Его предсказания, Его обещание надежды также исполнятся в будущем, как исполнено Им Самим всё то, что было Ему повелено Богом Отцом.

3) Характеристика Иисуса Христа заключается в словах *первенец из мёртвых (*ὁ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*)*. Таким же точно именем, – первенцем (πρωτότοκος) Иисус Христос назван у ап. Павла (Колос. 1, 18), а это выражение может быть поставлено в равное соотношение с его же выражением (1 Кор. 15, 20; первенец - ἀπαρχη). Название Иисуса Христа первенцем из мёртвых должно быть понимаемо как указание на Его совершенство и превосходство [122] пред всеми рождёнными от смертных. Он первый, единственный из всех смертных, ибо только Он один воскрес Своею

собственною властью и силою, Он только один не остался во аде и не испытал истления (Псал. 15, 10; Деян. 2, 27). Это же есть и указание на Его Богочеловеческую природу.

4) Характеристикою Иисуса Христа служит указание на Его царское достоинство: Он есть *владыка царей земных (ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς)*. В этих словах, конечно, нельзя видеть лишь сравнительное достоинство и могущество пред земными царями: могущество Христа, – как это выяснено предыдущими характеристиками, – не могущество и власть земного владыки, но власть Богочеловека, Промыслителя и Искупителя, Которому, после Его искупительной смерти, должно поклониться *всякое колено небесных, земных и преисподних* (Филип. 2, 10). Здесь цари земные берутся, очевидно как представители всего человечества, всей его власти и силы.

Непосредственно к характеристике Иисуса Христа, как подателя благодати и мира, св. Иоанном присоединяется прославление: *Ему, возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших кровию Своею и соделавшему нас царями и священниками Богу и Отцу Своему, слава и держава во веки веков.* В этой доксологии в греческом (и славянском) тексте обращает на себя внимание своеобразность конструкции речи: после дательнаго падежа «возлюбившему нас» и «омывшему» (τῷ ἀγαπήσαντι καὶ λούσαντι) следует глагольная форма: «и сделал нас царями» (καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν). Эту своеобразность обыкновенно объясняют свойством еврейскаго языка, котораго придерживался св. Иоанн в своём Апокалипсисе [123]. Но даже и не прибегая к этому объяснению можно примириться с подобным течением мыслей тайнозрителя, допустивши (как мы это сделали и по отношению к ст. 4) предположение, что своеобразность

произошла вследствие крайняго возбуждения тайнозрителя и крайней быстроты течения представлений в его уме: это есть новое свидетельство особенности Апокалипсиса, как книги, отличной от других пророческих книг и написанной в состоянии высшаго пророческаго экстаза.

Итак, тайнозритель воздаёт прославление Иисусу Христу, во-1-х, за то, что Он возлюбил нас, возлюбил высшею любовью, доходящею до пожертвования самою жизнью, – любовью бескорыстною, которая, по апостолу, долго терпит, всё покрывает, всему верит, всё переносит (1 Кор. 13,4–8). Во-вторых – за то, что омыл нас от наших грехов Своею кровью.

В этом месте по разным кодексам и у разных толкователей наблюдается разночтение: где читается λούσαντι (омывшему), где λύσαντι (освободившему, очистившему). Жданов на основании показаний древнейших кодексов и особенно по исследованию Тишендорфа (хотя и он ранее держался другого чтения) считает более правильным читать не λούσαντι, а λύσαντι и не ἀπὸ..., но ἐκ... [124]. Но в виду того, что, во-1-х, и то и другое чтение одинаково распространено в кодексах, что, во-2-х, в наших славянском и русском переводах употреблено чтение первое, то и нам можно, следуя большинству и древних и новых толкователей [125], читать это место по-прежнему λούσαντι (омывшему), а не λύσαντι (освободившему). Тем более, что и то и другое слово одинаково выражают понятие искупительнаго значения Христовой крови. Но к представлению о крови ближе подходит омовение, чем освобождение; это более подходит и к нашему христианскому взгляду на воду крещения, омывающую нас от всякой скверны плоти и духа (2 Кор. 7, 1). Грехи наши, от которых нас омывает кровь Иисуса Христа, не исключительно только наша

связь (хотя есть и это) с диаволом, которая разрушается тем уже, что Сам Бог Своею предваряющею благодатию приближается к каждому грешнику (Лук. 15, 20). Наш грех есть ближе всего порок, пятно, который нуждается в удалении, в омытии. Только по отношению к диаволу наш грех есть связь, но по отношению к Богу он есть преграда. Кровь Иисуса Христа, как бы некоторый сильный поток, разрушает эту преграду, омывает и обеляет (Апок. 7, 14) [126] нашу душу и делает её способною к восприятию нами божественной благодати. И древний псалмопевец молился: *омый меня и буду белее снега* (Псал. 50, 9). Сближение понятий любви Божией и омытия нас от грехов встречаем мы и у ап. Павла (Еф. 5, 25, 26, 27), и у Иоанна (1 Иоан. 1, 7).

По русскому и славянскому переводу шестой стих читается: *и сделал нас царями и священниками.* Но на основании некоторых кодексов и более древних переводов (коптскаго, сирскаго), а также древних [127] и новейших толкователей [128] и исследователей текста [129] правильным нужно признать чтение: и сделал нас царством и священниками (καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς).

Если теперь такое чтение и представляет довольно странное и неожиданное сочетание отвлечённаго понятия (βασιλεία – царство) с определённым представлением (ἱερεῖς – священники), то это должно быть объяснено особенностью апокалиптическаго языка св. Иоанна, пользовавшагося языком еврейским. Но, конечно, не так, как думает Эвальд, будто бы здесь Иоанн целиком переносит в Апокалипсис еврейскую надежду при Мессии-победителе основать земное царство [130], а так, как думает Жданов, – что здесь св. Иоанн пользуется готовым выражением книги Исход 19, 6 (царство священников), усвоивая в данном случае мессианския ожи-

дания евреев новому, духовному Израилю – христианству [131].

Что же касается самаго смысла этого выражения, то он может быть выяснен по аналогии с выражением ап. Петра: «народ избранный, царское священство» (1 Петр. 2, 5) [132]. И здесь, в Апокалипсисе, говорится о царстве, государстве, а не о царской власти и не о государственной силе [133]; христиане поэтому не цари, но лишь подданные и соправители в царстве Христовом [134]. Единственный царь в этом царстве – Иисус Христос. Но так как и Его царство, по Его собственному выражению, не от міра сего (Иоан. 18, 36), то и участие христиан в нём может выражаться в их содействии победе и воцарению креста Христова над грешным міром. Христиане начинают составлять царство Христово, поскольку господствуют при помощи Божией благодати над своими человеческими страстями и вожделениями, поскольку следуют Христу, отрекаясь от себя и неся свой крест (Мф. 16, 24). Таким образом, христиане составляют как бы силу Христову, действующую в міре для покорения его Христу, представляют ту область, где особенно проявляется Его царственная власть.

В соответственном сему смысле христиане могут быть названы и священниками. Они священники (ἱερεῖς) Богу и Отцу Его (θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ) [135], т.е. они служат Ему, принося безкровную жертву, принося Ему свою молитву и свои сердца сокрушённыя и смиренныя. В этом жертвоприношении священнодействует и должен священнодействовать всякий христианин, ибо и в принесении безкровной жертвы участвуют все верующие, в то время как «приносяй и приносимый» есть Тот же Самый Иисус Христос [136]. Иисус Христос принёс Себя в жертву Богу Отцу за всё человечество; христиане, братья Его по благодати искупления и по Его

человеческой природе, приносят в жертву Его же Самого, участвуя непосредственно в великой и непостижимой тайне примирения. Ради этого-то, ради Его любви к людям, за очищение их от грехов и дарование возможности участвовать в Его благодатном царстве, – за всё это Ему (αὐτῷ– ближайшему предмету, о котором здесь идёт речь) слава, т.е. прославление, хвала благодарности и держава (κράτος), т.е. подчинение Его могуществу, признание над собою Его власти, полное повиновение Его заповедям.

Шестым стихом собственно оканчивается прославление Иисуса Христа как подателя благодати и мира верующим, каковым Он является наравне с Богом Отцом и Св. Духом.

Стих седьмой хотя также говорит об Иисусе Христе, но уже по отношению к будущему, по отношению к Его второму пришествию. Таким образом, здесь как бы продолжается выяснение авторитетности того откровения, которое будет сообщено в книге. Это откровение сообщает Иисус Христос, – Тот Иисус Христос, Который был учителем и искупителем людей, но Который придёт на землю и как судия во славе. Люди же, имея это в виду, должны воспользоваться Его откровением как прежним, так и откровением настоящей книги, чтобы достойно встретить Его в Его будущем пришествии. Изображение этого второго пришествия (ст. 7), которое должно быть, напечатлено в памяти христиан, отчасти, такое же, какое находится в других местах св. Писания. Особенно близко по смыслу и даже по выражению место из Евангелия от Матфея: *тогда восплачут все племена земныя и увидят Сына человеческаго грядущаго на облаках небесных с силою и славою великою* (Мф. 24, 30, ср. 26, 64; Дан. 7, 13). Иоанн мог почерпнуть это выражение из своей памяти или как слы-

шатель бесед Иисуса Христа, или же (особенно конец стиха) из пророчества Захарии: *они воззрят на Него, Котораго пронзили и будут рыдать о Нем* (Захар. 12, 10). Достойно примечания, что это пророчество св. Иоанн приводит и в своём Евангелии, как, очевидно, хорошо ему известное [137]. Русский перевод: *возрыдают пред Ним* – κόψονται ἐπί αὐτόν – Жданов считает неправильным и предпочитает ему славянский: «плачь сотворят над Ним». Он думает (так же как и Андрей кесар.), что плач который разумеется в 7 ст., будет принадлежностью грешников и будет плачем «безсильной злобы и отчаяния после безплодной и безуспешной борьбы с царством Мессии и после жестоких казней гнева Божия» [138].

Но такое понимание причины плача едва ли вполне истинно. ***Во-первых***, здесь сказано, что восплачут все племена земныя, а не только те люди, которые Его пронзили; а среди всех племён, конечно, должны найтись и люди праведные.

Во-вторых, предлог ἐπί в сочетании с винит. пад. (как здесь) означает не «о», но «пред» (место), как это и переведено в русском переводе: так что все люди восплачут пред Ним, то есть в виду Его, увидя Его, явившагося на облаках небесных.

В-третьих, так как здесь не указано причины плача, то мы должны иметь в виду все причины плача: и горе и радость. Будут плакать и праведники слезами радости и утешения, а вместе и слезами смирения и сознания своего недостойнаго служения Господу Богу, каковое сознание всегда присуще и чистой совести (Лук. 21, 28) [139].

В виду этого под выражением: *и те, которые Его пронзили, нужно разуметь не только потомков иудеев* по плоти, когда-то потребовавших осуждения Иисуса Христа на смерть, но лиц и из других народностей, ко-

торые своею греховною жизнью, своим отвержением Евангелия будут вторично пронзать Спасителя (Галат. 2, 17, 19, 21).

В 8 ст. говорится о Боге Отце, как первопричине Божественнаго ведения, который по 1 ст. дал откровение Иисусу Христу для сообщения верующим. Так что и этот стих, так же как и предыдущий, имеет целью ещё более усилить авторитетность сообщённого в Апокалипсисе. *Я есмь Альфа и Омега.* В русском и славянском переводах к этим словам прибавлено: *начало и конец* (как и у Андрея кесар.,) и стих получил форму 13 ст. 22 гл. Но в большинстве древних кодексов [140)] этого добавления нет, и, по всей вероятности, эта вставка есть приписка переписчика, предполагавшаго затруднение для читателя в названии букв греческаго алфавита без объяснения.

Такое предположение не могло существовать для самого Иоанна, во время котораго такой способ выражения был общеупотребительным и понятным. Смысл этого выражения тот, что Бог, как Вседержитель (ὁ παντοκράτωρ), есть действительно начало (альфа – α) и первопричина всякаго бытия, так как, по выражению апостола, *мы Им* живём, движемся и существуем (Деян. 17, 28). Вместе с тем, Он есть и конец (омега – ω), конечная цель всего бытия; всё, как созданное Им, должно и стремиться к Нему, в Нём искать себе упокоения, при Его помощи стремиться к совершенству и у Него просить себе блаженства (Кол. 1, 17).

Обыкновенно все толкователи оканчивают введение в Апокалипсис 8 ст. И стих 9 относят уже к первой части его. Но думается, что этот стих ещё можно отнести к предшествующему, к введению, и начинать первую часть только 10 ст. Только этот последний стоит в непосредственной связи с последующим, стих же 9 мо-

жет быть понимаем и как предварительное пояснение для дальнейшаго и как окончание предыдущаго. В 1 ст. было сказано, что первоисточник апокалиптическаго откровения есть Бог Отец, Который дал это откровение Иисусу Христу; Иисус Христос, при посредстве ангела, должен передать его рабу Своему Иоанну. Затем в 7 ст. Иоанн ещё раз упоминает о величии Иисуса Христа, как будущаго Судии, а в 8 ст. вторично говорит о Боге Отце, как источнике всякаго ведения. Наконец, в 9 ст. он упоминает вторично и о себе, как о таком лице, которое первое восприняло откровение и уже от себя должно было сообщить его другим людям.

Я, Иоанн, брат ваш и соучастник в царствии и в скорби и в терпении Иисуса Христа. – Тайнозритель называет себя по имени, – это согласно с ветхозаветною и новозаветною апокалиптикою. Для св. Иоанна служил примером пр. Даниил, который при сообщении о своих апокалиптикою видениях также называет себя по имени (Дан. 7, 15; 8, 1), так что вопрос, почему Иоанн в других своих книгах нигде не называл себя по имени, разрешается удовлетворительно указанием на особенность Апокалипсиса, как книги с особенным содержанием и изложением (пророчество о будущем в картинах и видениях).

В дополнение к сказанному во 2 ст. тайнозритель в 9 ст. говорит о себе как о брате (ὁ ἀδελφός). В каком смысле апостол и евангелист называет себя братом простых верующих? Не служит ли это доказательством того, что писатель Апокалипсиса не св. Иоанн, а кто-нибудь другой, так как он в своём первом послании называет своих читателей детьми? (2, 1, 28; 3, 18; 5, 21). Но название брата и здесь, так же как и в других местах Апокалипсиса (6, 11; 12, 10; 19, 10; 22, 9), употреблено не с целью особеннаго отличия себя от других ве-

рующих, но с целью указания большаго сродства и близости. Указанием на своё равенство во Христе со всеми христианами св. Иоанн хочет ободрить своих читателей в восприятии и понимании последующаго откровения. Иоанн как бы говорит: я такой же как и вы смертный человек, и потому если я получил это откровение, то можете воспринять его и вы. Последующия же слова: *и соучастник в скорби,* являются [141] не синонимом, но дальнейшим раскрытием той же мысли. Иоанн не только брат по своей природе, но подобен им и в других условиях земной жизни. Он, так же как и многие христиане того времени, подвергся гонению за имя Иисуса Христа; не один, а вместе с другими, он участвует и в царствии Христовом. Он и в этом не исключительный человек: утешаются чрез Иисуса Христа, чрез благодатное общение с Ним не он один, но все истинные христиане, отрекающиеся от греховнаго міра и всецело живущие во Христе. Наконец, Иоанн говорит и о своём подобии другим христианам в их терпеливой надежде (терпении – ὑπομονή) на Иисуса Христа. *Надежда не посрамит,* – говорит ап. Павел (Рим. 5, 5). Иоанн, как бы ссылаясь на свой собственный пример и на пример других христиан, увещевает всех кротко и терпеливо подвизаться в этой жизни, взирая на Иисуса Христа, явившаго образец терпения и уверяющаго всех Своим воскресением и прославлением, что и для них наступит и это воскресение и прославление (Рим. 8, 17).

Указавши на свою близость ко всем христианам, св. Иоанн в словах: *был на острове, называемом Патмос,* определяет и то место, откуда он шлёт свой Апокалипсис. Это именно о. Патмос, – небольшой каменистый остров Эгейскаго моря. Сюда, в царствование Домициана [142], был сослан св. Иоанн, – как он сам говорит, – за слово Божие и за свидетельство Иисуса Христа. Он

прибыл сюда не добровольно и не с целью евангельской проповеди, но именно как изгнанник. Он был сослан за то, что его проповедь слова Божия, Божия откровения, откровения, которое он узнал и из книг Ветхаго Завета и из уст Самого Иисуса Христа, – за то, что проповедь об Иисусе Христе, как воплотившемся Сыне Божием, совершителе человеческаго спасения и основателе Своей Церкви и Своего царства на земле, слишком возбудили против Него языческий народ и языческия римския власти. Они послали его на тяжёлую работу в рудники о. Патмоса [143)], как поступали и с другими христианами.

Так заканчивает св. Иоанн своё ***введение*** в Апокалипсис. Теперь читатели уже знают, с кем они имеют дело, кто будет говорить им, о чём и от чьего имени.





II

ВИДЕНІЕ ПОДОБНАГО СЫНУ ЧЕЛОВЕЧЕСКОМУ (1, 10-20).



Девятым стихом 1 главы оканчивается введение в Апокалипсис, и следующие стихи 1 главы и главы 2 и 3 составляют его первую часть. Представляя собою особенное видение, эта часть и по`своему содержанию является совершенно отличною от второй части. Ея содержанием служат откровения для семи малоазийских церквей, а изложение имеет форму историко-пророческаго учения.

Сообщение откровения для семи малоазийских церквей Иоанн предваряет изображением своего собственнаго внутренняго состояния, при котором им получено это откровение. Я, – пишет он, – *был в духе в день воскресный.* Очевидно, это был тот день недели, который св. Иоанн вместе с другими христианами привык посвящать преимущественному служению Господу (Деян. 20, 7; 1 Кор. 16, 2). В этот день, в первый день недели, св. Иоанн, вспоминая своего воскресшаго Господа, углублялся своим умом в созерцание домостроительства человеческаго спасения. На это время он со-

вершенно отрешался от тела, от земли и от земных интересов и был, как он выражается, «в духе» (ἐν πνεύματι = ἔκστασις – состояние экстаза. Деян. (10, 10; 11, 5; 22, 18); и в этом состоянии он входил в особенное, близкое и тесное общение с Богом и ангелами, с миром духовным, невидимым – небесным. *И слышал позади* (ὀπίσω) *себя громкий голос как бы трубный* (ὡς σάλπιγγος), *который говорил* (λεγούσης). Св. Иоанн услыхал громкий голос, очевидно, духовным слухом (2 Кор. 12, 2), и сила звука (не звук трубы, но звук, подобный трубному) выражалась в той силе впечатления, которое производило на тайнозрителя всё виденное и слышанное им. Этот голос предупредил Иоанна, что он видит и слышит не только для себя, но и для других, и потому должен записать, чтобы иметь возможность передать не только близким, но и дальним. Непосредственно это откровение должно быть передано семи церквам, – христианским обществам в Ефесе, Смирне, Пергаме, Фиатире, Сардисе, Филоделфии и Лаодикии. Почему названы именно эти церкви и почему только семь, – то, конечно, потому, что оне указаны Св. Духом; Иоанн же должен был записать то, что видел. Поэтому здесь употреблён глагол βλέπεις – видишь (наст.вр. для обозначения несомненнаго будущаго), который выражает пассивное созерцание [144)].

То обстоятельство, что видение св. Иоанна начинается изображением семи золотых светильников (λυχνίας), указывает на свойство Божией природы, по которому Бог есть свет (1 Иоан. 1,5). Но чтобы удостоиться созерцания этого света, чтобы освятиться и просветиться им (Иоан. 1, 9), требуется то, что Иоанн выражает словом «обратиться» (επέστρεφα). Он услыхал голос сообщающаго ему откровение, как бы голос руководителя, позади себя и, чтобы видеть того (φωνή –

голос, вместо говорящаго), кто говорил с ним, должен был обернуться назад. Подобно сему позади себя видел и пр. Даниил «некотораго мужа, одетаго в льняную одежду», который сообщал ему Божие откровение (Дан. 10, 5). Для восприятия этого Божия откровения нужно «обратиться», отрешиться от мірских попечений, нужно возвести духовныя очи горé.

Итак, будучи в духе, св. Иоанн увидал сообщающаго ему откровение среди семи светильников Подобным Сыну человеческому, облечённым в подир (длинная белая одежда, носившаяся первосвященниками и царями). «Возлюбленный ученик Иисуса Христа удостоился видеть Его в человеческом образе спустя 62 года после вознесения. Божество Его не скрывалось более под плотию человеческою, и эта плоть, сохраняя своё прежнее подобие, была уже не та, которая подчинялась нуждам и немощам человеческой природы. И писатель откровения сознательно объяснился, что видел Господа Спасителя не таковым, как Он был в смертном человеческом теле, но Подобным Сыну человеческому [145]. Но это – несомненно Иисус Христос, как говорят об этом 11 и 17 стихи, где явившийся называет себя «первым и последним». Его одежда напоминает царскую блестящую одежду [146], почему и золотой пояс был опоясан не по бёдрам, а по груди (πρὸς τοῖς μαστοῖς) [147], что, в свою очередь, придавало особенное величие всей фигуре явившагося [148].

Следующие 14 – 16 стихи сообщают другие особенности внешняго вида Иисуса Христа. Он предстал иным, потому что был уже не среди людей, как принявший вид раба (Фил. 2, 7), но как возседающий одесную Отца. Волоса на Его голове белы [149], как бела шерсть и бел снег. И если белизна, седина волос есть принадлежность старости, признак опытности и многосторонняго

знания, то по отношению к Иисусу Христу эта белизна волос говорит о Его предвечном рождении как Сына Божия и о Его Бож. всеведении, нераздельном с вечностью (Дан. 7, 9).

Сообразно с этим Иоанн заметил перемену и во взоре Иисуса Христа. Его глаза были уже не те, которые глядели кротостью и милосердием, но были теперь подобны огненному пламени. И как блеск очей есть признак силы и проницательности, так и огненный блеск очей Спасителя есть указание на Его свойства как всемогущаго, всеведущаго и праведнаго Судии, столько же милосерднаго к праведным, сколько и карающаго грешников по требованию Своего правосудия [150)].

Ноги явившагося Иисуса Христа показались тайнозрителю издающими такой блеск, какой происходит от расплавленнаго халколивана (οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοια χαλκολιβάνω ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένοι). Что такое халколиван – определённо сказать невозможно. Жданов приходит к тому выводу, что лучше всего под ним разуметь «особый металлический сплав с золотисто-жёлтым блеском», бывший в то время в большом употреблении. Но он упустил из виду ту черту апокалиптическаго описания халколивана, что он представляется блестящим только в расплавленном состоянии, между тем как сплав при сильном раскаливании может совершенно потерять свой блестящий вид, которым обладал до раскаливания.

Поэтому лучше согласиться с Эбрардом, по мнению котораго здесь под халколиваном разумеется ливанская медь (χαλκός – медь и λίβανος– ливан), издающая ослепительный блеск при сильном накаливании. Таким видом и свойством ног Иисуса Христа пред Иоанном выяснялась благоуспешность евангельской проповеди чрез Христовых апостолов [151)]. Свв. Апостолы для этой

проповеди переплывали моря и реки, переходили горы и пустыни и не останавливались ни перед какими препятствиями и разстояниями. Поистине для этого нужны ноги как бы из твёрдой меди, нужно рвение столь же горячее, как горяча расплавленная медь. Это сила распространения христианской проповеди может быть сравнена с шумом вод многих. Таково (помимо ближайшаго) значение слов Апокалипсиса: *голос Его как шум вод многих* (14, 2; 19, 6; ср. 17, 1. 15; Иезек. 43, 2). А в своём ближайшем значении эти слова указывают на то, что голос звучал особенною силою и имел целью силою своего звука придать более торжественности откровению и сообщить ему большую степень впечатления.

В дальнейшем описании (ст. 16) явившагося Господа мы встречаем нечто такое, что не может быть представлено нашим воображением. Христос держал в Своей руке семь звёзд, и из уст Его выходил острый с обеих сторон меч (ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη). Что такое звёзды, объясняет в 20 ст. Сам Иисус Христос; что же касается меча, то понять этот символ могут помочь следующия слова ап. Павла: «слово Божие живо и действенно и острее всякаго меча обоюдоостраго» (Евр. 4, 12). Это же означает и мечь, исходящий из уст Иисуса Христа (2, 12, 16; 19, 15, 21). Очевидно, он есть то самое откровение, которое намерен сообщить Иисус Христос чрез св. Иоанна в Апокалипсисе [152].

Но так как действие слова Божия, подобное действию меча, умеряется и облегчается для нашей души всесогревающею Божиею любовию, то и в видении лицо (вид) [153] Иисуса Христа изображается подобным *солнцу, сияющему в силе своей* (Мф. 17, 2). А солнце ли не благодетельно для нас и для всей природы, всё оживляя, всё возращая?! Это – указание не на свет славы и

величия (1 Кор. 15, 41)[154], но на теплоту и свет Божия слова.

Стихи 17–20 содержат в себе заключительныя объяснения по поводу видения.

Св. Иоанн, видя Господа, *пал к Его ногам, как мёртвый,* обнаружив тем самым своё ничтожество и свой благоговейный страх пред явившимся, но услыхал успокоительныя слова: *не бойся, Я первый и последний и живый; и был мёртв и се жив во веки веков. И имею ключи ада и смерти.* Это значило: Я – твой всемогущий и вечный Творец и всеблагой и премудрый Промыслитель, твой первообраз, и ты должен стремиться к соединению со Мною. Я вечен (ὁ ζῶν) по Своему Божеству. Я жил на земле вместе с людьми в человеческой плоти, разделяя все их немощи, слёзы и страдания и даже искушение от диавола; Я испытал и общую всем людям участь смерти. Но Я воскрес Своею Божиею силою и тем самым подаю то неизреченное утешение, что они все воскреснут в последний день. Ради Своих добровольных страданий, ради Своей крестной смерти Я имею ключи ада и смерти, т.е. имею власть над тем и другою, ибо победил диавола (Евр. 2, 14, 15). И человек может воскликнуть теперь: где, ад, твоя победа; где, смерть, твоё жало? (1 Кор. 15, 55). Верою в искупительныя заслуги Христа и своею добродетельною жизнью всякий может перейти чрез временную смерть к вечной жизни и избегнуть вечных адских мучений, уготованных диаволу и ангелам его (Мф. 25, 41).

Подтверждая ещё раз, что открытое в Апокалипсисе назначается для духовнаго пользования всех людей, Господь Иисус Христос повелевает (19 ст.) Иоанну записать всё виденное, – записать, во 1-х, ту обстановку, среди которой он получил свой Апокалипсис (*что видишь* – ἃ εἶδες), во 2-х, то, что он узнал в апокалипти-

ческих видениях о состоянии малоазийских церквей и вообще о тайнах Божьего міроправления (*что есть* – ἃ ἐισι), и, в 3-х, то, что по Божиему откровению должно совершиться в (близком и далёком) будущем (ἃ μέλλει γιγνεσθαι μετά ταῦτα).

В 20 ст. Иоанн устами Господа предупреждает всякаго читателя Апокалипсиса, что понимание этой книги весьма затруднительно. В ней много таинственнаго, трудноуразумеваемаго (τὸ μυστήριον – тайна). Первая тайна (но не единственная) – это то, что Иисус Христос явился среди семи светильников и имел в правой руке семь звёзд. Сам Господь разъясняет св. Иоанну эту тайну, говоря: *семь звёзд суть ангелы семи церквей, а семь светильников, которые ты видел, суть семь церквей.* Семь церквей названы здесь вместо единой вселенской церкви, вместо всех христиан, ибо для всех их (1, 1) назначено Божие откровение. Христиане, как все вместе (общество, церковь), так и каждый в отдельности, должны быть светильниками Божией истины, ибо всем им сказано Спасителем: так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрыя дела и прославляли Отца вашего небеснаго (Мф. 5, 16). Но нечто большее, чем простые светильники, представляют собою епископы каждой церкви, как ея представители и носители ея идеалов. Именно о них сказано, что звезды суть ангелы церквей.

Вопрос, кого нужно разуметь здесь под ангелами, решается весьма различно. Древние толкователи [155)] под этими ангелами разумели безплотных духов – ангелов-хранителей. Но против этого мнения говорит уже одно то, что в последующих посланиях к ним им приписываются некоторые недостатки (2, 4–5; 2, 10; 3, 1). Другие толкователи [156)] хотят видеть в них символических ангелов; но, как справедливо замечает Жданов, для чего

и для кого нужны эти символические вестники? Сам Жданов говорит, что «ангел церкви есть олицетворение реально-духовно-нравственной силы, проявляющей свою деятельность в истории, или сама эта сила, представляемая человекообразно».

На это нужно сказать то, – чего ожидает и он сам, – что такое толкование слишком туманно и представляет собою абстракцию, противную духу священнаго Писания. Странно обращение к какой-то силе, хотя бы и представляемой человекообразно: «знаю дела твои» и т.п. Что могла говорить такая «сила» уму и сердцу читателей Апокалипсиса, назначение котораго было более всего практическое? Поэтому лучше всего остановиться на том толковании [157)], по которому здесь под ангелами разумеются епископы, как предстоятели церквей. Они, как люди, могут быть и не чужды тех или других недостатков, но, будучи духовным оком своей церкви по своему положению, должны быть носителями ея идеалов. При той или другой личности эти идеалы могут иногда и омрачаться, но никогда не могут утратиться навсегда. При таком понимании ангелов понятно и обращение к ним как к отдельным личностям, отличным от церкви, понятны по отношению к ним и те или другие упреки. Епископы суть ангелы (вестники и хранители), потому что на них лежит обязанность возвещать своим пасомым волю Божию (Малах. 2, 7) и их попечению и хранению вверены души простых верующих (Иоан. 21, 16, 17; Деян. 20, 28).

Таким образом, по изображению Апокалипсиса, христианские архипастыри всегда в руке Божией, и Бог для них по преимуществу постоянный покровитель, наставник и судия.

ПОСЛАНИЕ К ЕФЕССКОЙ ЦЕРКВИ (2, 1-7).



Со второй главы начинается изложение тех самых посланий, которыя св. Иоанн должен был написать и послать семи малоазийским церквам. Все семь посланий по своей внешней форме весьма похожи одно на другое. Все они одинаково состоят из надписания, вступления, главной части, воззвания и награды (награды и воззвания – к четырём последним церквам). В надписании указывается наименование церкви; во вступлении изображается явившийся Иоанну Господь с атрибутом, соответствующим состоянию данной церкви; в главной части говорится о ея достоинствах и недостатках; в воззвании – призыв к совершенной жизни, награда же является возмездием за эту жизнь.

На первом месте среди семи церквей поставлена ***церковь Ефесская***. *Ангелу Ефесской церкви напиши.* Ефес предшествует другим городам, вероятно, потому, что он географически был ближайшим к о. Патмосу. Ефес (Деян. 18, 2 и др.) – славный старинный город на берегу Икарийскаго моря, между Смирной и Милетом [158)]. В то время он был знаменит своею обширною торговлею, учёностию, а ещё более своим великолепным храмом в честь богини Артемиды, или Дианы (Деян. 19, 20). Ефес благодаря этому храму был стечением чародеев и шарлатанов [159)], и христианская церковь, основанная здесь ап. Павлом и ап. Иоанном, должна была вести постоянную борьбу с язычеством, сила котораго заключалась в обольщении суетными благами міра, ложною философиею и ложными чудесами.

К предстоятелю (ангелу) этой церкви Господь обращается, указывая на свои атрибуты: семь светильни-

ков и семь звёзд (1, 16). Цель упоминания об этих атрибутах – напомнить о Своей промыслительной деятельности и о Своём всеведении. Как всеведущий Промыслитель, Он говорит: *знаю дела твои,* т.е. всю твою жизнь, как обнаружение твоей души; знаю (и оцениваю) и те усилия (κόπος – утомительный труд), которыя тебе необходимо употреблять, чтобы стоять на высоте нравственнаго совершенства среди грешнаго языческаго ефесскаго общества; знаю и *твоё терпение* (ὑπομονή – терпеливая надежда), с которым ты переносишь от язычников все преследования и стесения, ожидая помощи и утешения исключительно от Бога.

В похвалу ефесянам поставляется их отношение к развратным: *ты не можешь сносить развратных* (κακοῦς), т.е. не сообщаешься с людьми дурной нравственности, – развращёнными в общем смысле этого слова. *Ты испытал тех, которые называют себя апостолами, но они не таковы, и нашёл, что они лжецы.* Речь, по всей вероятности, о тех непризванных, злонамеренных и корыстолюбивых проповедниках, которые появлялись везде вслед за истинными апостолами и которых ап. Павел называет лукавыми делателями (2 Кор. 11, 13). И ефесянам, при их, очевидно, не вполне ясном христианском догматическом знании, нужно было много любви и преданности (ст. 3) ап. Павлу и св. Иоанну, чтобы остаться при своём прежнем христианском учении и не изменить тому (*не изнемогал*), чему они были научены или словом, или посланием апостолов (2 Сол. 2, 15).

Но при вышеуказанных достоинствах ефесяне оказались не на высоте христианскаго совершенства: *но имею против тебя то, что ты оставил свою первую* (πρώτην) *любовь* [160], упрекает их Господь. Очевидно, прежде их любовь, проявлявшаяся в делах милосердия, в мире и взаимопомощи, была несравненно сильнее, чем

теперь. А так как ничто не может заменить любви (1 Кор. 13, 2), то ефесянам советуется оставить гордость своего христианскаго ведения и трудничества, покаяться в своей теперешней холодности и возвратиться к прежним делам любви (5 ст.).

В 5 ст. Господь грозит ефесянам Своим карающим посещением, если они не позаботятся о своём совершенстве в любви. Не с милостию (Иоан. 14, 23) и всепрощением, а с гневом и казнью (Еф. 5, 6) обещает Господь притти к ефесянам. *Приду и сдвину светильник твой с места, если не покаешься.* Много горя и бед заключается для ефесян в этой угрозе Бож. откровения. Господь не грозит совершенным уничтожением церкви [161)], не грозит внешними бедствиями, но грозит лишением Своей Бож. спасительной благодати [162)]. Светильник, о котором здесь идёт речь, есть церковь с ея архипастырями и благодатными дарами, с ея проповедью. Всё это Господь грозит отнять у ефесян, перенести на другое место.

Ефесяне не вняли голосу Бож. предостережения и впоследствии оказались совершенно недостойными своих первоучителей – апп. Павла и Иоанна. И тогда пришёл на них гнев Божий. Ефес в настоящее время представляет собою грустную картину совершеннаго разрушения. Лишь несколько мраморных колонн указывают на прежнюю набережную, которыя возвышалась в то время, когда Ефес был обширным городом. Теперь на месте древняго великолепнаго Ефеса из-за кучи развалин возвышается небольшая деревня Аиа-Солук; здесь тянутся арки водопровода и стоит мечеть, сделанная из прежней церкви Иоанна Богослова. Так сдвинут со своего места этот светильник первобытнаго христианства [163)].

Но Господь Бог никогда не оставляет верующих без утешения и ободрения [164]. И здесь, в нашем месте Апокалипсиса, вслед за упрёком 5 ст. Господь, утешая и ободряя ефесян, высказывает им похвалу за их нерасположенность к ереси николаитов. По достоверному преданию церкви [165], еретики николаиты происходили от антиохийскаго прозелита Николая, бывшаго одним из семи диаконов Иерусалимской церкви (Деян, 6, 5), который, отпав от истинной веры, сделался основателем секты, носившей его имя. В Ефесе они были ненавидимы и изгнаны (ср. 2, 14–15), так как представляли в своём учении распущенности совершенную противоположность благоразумной сдержанности ефесских христиан, вообще не терпевших развратных [166]. Эти еретики, насколько мы знакомимся с ними у Иринея, Августина, Тертуллиана и др., смотрели на всё материальное, а в том числе и на своё тело, как на зло, как на препятствие спасению. По их мнению, нужно вести постоянную борьбу с своим телом, всячески ослабляя и сокращая его жизнь. Как средство изможждения своей плоти они избрали распутство и все другия страсти, которыми и старались истощать себя. Конечно, такое противоестественное учение достойно было всякаго самаго строгаго осуждения, и поэтому Господь и говорит в Апокалипсисе, что дела николаитов (не сами николаиты, а только дела их) достойны ненависти и презрения.

Воззвание, которое присоединяется к посланию Ефесской церкви: *имеющий ухо, да слышит, что Дух* (πνεῦμα) *говорит церквам,* – есть обычный в свящ. Писании призыв к внимательности (Мф. 11, 15; Лук. 8, 8; Апок. 13, 9). На вид выставляется не Иисус Христос, а Св. Дух не по чему-либо другому, как только по тому, что Св. Дух есть та сила, которая просвещала ветхоза-

ветных пророков, апостолов и теперь самого Иоанна, а равно и вообще всякаго верующаго при условии откровения [167].

Конец 6 ст. заключает в себе обещание награды: *побеждающему дам вкусить от древа жизни, которое посреди рая Божия* (Бога Моего) [168]. Эта награда вполне соответствует предыдущему изображению достоинств ефесских христиан. Чем они особенно отличались и за что получили особенное одобрение, это – их строгая воздержность и ненависть к невоздержным николаитам. А поэтому им в награду обещается вкушение плодов древа жизни (Мф. 5,6). Только что же это за древо жизни? По Андрею кесарийскому, это – «вечная жизнь, которая есть Сам Иисус Христос». Но такое определение слишком обще. И лучше, применительно к 22, 2, это древо жизни принимать за то блаженное древо, которое в будущей жизни в Новом Иерусалиме будет составлять одно из условий и источников блаженства, подобно тому как и в первом рае таковым было древо жизни (Быт. 2, 11) [169].

ПОСЛАНИЕ К СМИРНСКОЙ ЦЕРКВИ (2, 8 - 11).



Город Смирна, так же как и Ефес, принадлежит к числу древнейших городов Малой Азии, расположен на берегу Эгейскаго моря и, как прежде, так и теперь, знаменит своею обширною торговлею. Просвещённая и славная в языческой древности, Смирна не менее славна и в истории первых времён христианства, как город, весьма рано озарившийся светом евангелия и удержавший среди смут многочисленных гонений в чистоте сердца, в трудах и терпении залог веры и благочестия. Скоро после апостольских вре-

мён Смирна видела пред собою образец христианских подвигов и мученической кончины в своём пастыре, св. Поликарпе [170]. На основании послания этого св. мужа к филиппийцам можно заключить, что Смирнская церковь возникла после 70 года [171]. Как церковь православнаго вероисповедания, Смирна и по сие время удерживает в чине церковной иерархии достоинство митрополии, имеет два храма и во внешнем своём состоянии превосходит все древние христианские города того края [172].

К епископу этой церкви, может быть к самому св. Поликарпу [173], обращается Господь с Своим откровением. Он говорит: *так говорит первый и последний, который был мертв и се жив.* Здесь заключается указание на Иисуса Христа как Вседержителя, Который создал всё и в Самом Себе указывает всему цель существования. В Его любви к человечеству уверяет Его воплощение от Девы Марии для искупления от греха, проклятия и смерти чрез страдания и смерть. Воскресение же Иисуса Христа, то, что Он снова жив (се жив), уверяет христиан в возможности получения вечнаго блаженства после всеобщаго воскресения и суда (1 Кор. 15, 17–22).

Словами 9 ст.: *знаю твои дела* Господь возводит смирнян к мысли о Своём промыслительном всеведении, которое простирается на все проявления человеческой жизнедеятельности – и внутренней и внешней. Как всеведущий, Он видит человеческия скорби (τὴν θλῖψιν), каковыя по отношению к смирнским христианам проявлялись во всевозможных преследованиях со стороны иудеев и язычников. Видит Господь и материальную нищету (противоположность богатству, обилию – πτωχός, πλούσιος), которая была особенно свойственна первенствующим христианам и которая отчасти зависела от их беззащитности (Иак. 2, 5).

Но Господь ценит то духовное состояние, с которым христиане переносят эти преследования и эту материальную нищету. Эта-то терпеливая христианская надежда и преданность Богу и могут быть названы христианским богатством (*впрочем ты богат – ἀλλὰ πλούσιος εἶ.* 2 Кор. 8,9) [174].

При твёрдой надежде, при преданности воле Божией и Его благому Промыслу, смирнских христиан не должны были смущать и те злословия и издевательства, которыя им приходилось переносить от иудеев. Апокалипсис называет этих последних *сборищем* (συναγωγή) *сатанинским*, давая этим самым понять, что он имеет в виду иудеев, ставших в решительную вражду по отношению к христианству.

Иудеи, озлобленные против христиан и не имея возможности после разрушения Иерусалима в 70 году непосредственно подвергать их гонениям, изливали свою злобу в тех гнусных и несправедливых клеветах на христианскую религию, которыми они всегда и везде старались возбудить язычников против христиан (Деян. 13, 46. 50; 17, 5; 18, 6; 19, 6). А их синагогальное управление делало их особенно сильными и вредными в этом случае (Иак. 2, 6–7).

После того, что было сказано в предыдущих стихах от лица Господа о Его Промысле и всеведении, слова 10 ст.: *не бойся ничего, что тебе надобно будет претерпеть,* – содержат в себе особенное утешение и ободрение для смирнских христиан. Это утешение было великим и несравненным (Иоан. 16, 33; Лук. 9, 23). Смирнянам в недалёком будущем предстояло подвергнуться великим скорбям, особым несчастиям и гонениям. Как всё это должно будет повлиять на состояние духа тех, которые ещё недавно, будучи язычниками, смотрели на жизнь только лишь как на возможность

земных радостей и счастия? Не могли ли эти несчастия и гонения подвергнуть недавних христиан опасности впасть в уныние и отчаяние? Может быть ! Но теперь смирнские христиане слышат напоминание о том, что Господь Вседержитель смотрит на них Своим всевидящим оком, – и не только это, но и слышат предсказание о том, что вскоре их страдания будут особенно тяжёлыми.

Утешение и одобрение здесь, конечно, не в том только, что страдания предсказаны наперёд, но и в том, главным образом, что указывается главный виновник этих страданий, их цель и их продолжительность. Гонение на христиан и заключение многих из них в темницы произойдут по наущению диавола, который всегда и прежде устраивал для людей всевозможныя козни, стараясь уловить их во грехе и беззаконие (1 Петр. 4, 12). И теперь он чрез язычников и иудеев, как бы чрез своих слуг, возбудит против христиан гонение, чтобы искусить их чрез страдания пытки, чтобы, если возможно, отторгнуть кого-нибудь от веры Христовой и чрез это лишить небесной награды.

Однако, диавол не всесилен над людьми и над событиями міра. Над ним самим – Бог, только попускающий его действия. И в данном случае Бог, попустивший диаволу в ближайшее время воздвигнуть гонения против смирнских христиан, ограничит его действия непродолжительным временем [175)]: *будете иметь скорбь дней десять* (Быт. 24, 55; Дан. 1, 12). Но так как каждому воину Христову обещан венец, каждому верному последователю Христову – сопребывание со Христом в Его небесном царстве, то для христиан не должна быть страшна и самая смерть, которая и будет уделом некоторых из них во время гонений: *будь верен до смерти.* Эта смерть будет лишь переходом в новую, блаженную

и вечную жизнь: *и дам тебе венец жизни* (4, 4; 6, 2; 9, 7; 14, 14). Венец есть символ награды и прославления [176] (2 Тим. 4, 8; 1 Петр. 5, 4).

После обычнаго воззвания к внимательности (*имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам)* смирнским христианам сообщается обещание награды: *побеждающий не потерпит вреда* (οὐ μὴ ἀδικηθῇ) *от второй смерти.* Есть две смерти (Апок. 20, 14; 21, 8; 22, 5. 6. 14): первая и вторая. Первая неизбежна для всех людей и состоит во временном разлучении души от тела (Мф. 10, 28); о ней говорит ап. Павел, замечая, что при конце, при наступлении вечнаго царства Божия, *истребится последний враг – смерть* (1 Кор. 15, 26). Но есть смерть иная, вторая, и это – именно геенна [177] (Мф. 5, 29. 30; Лук. 12, 5). Она есть и вторая и иная (особенная). Она вторая, ибо наступает только для тех, которые подвергнутся действию первой смерти, т.е. разлучению души и тела (или изменению тела при втором пришествии Господа). Только для умерших здесь, на земле (и для оставшихся в живых до страшнаго суда; 1 Кор. 15, 51–52), может возникнуть вопрос о второй смерти. Она потому иная, особенная, что состоит не в разлучении души и тела, но в окончательном лишении человека Божией благодати, которая оживляла его душу, подобно тому как душа оживляет его тело (Мф. 10, 28). Но это окончательное лишение Божией благодати грозит человеку только в жизни загробной, после страшнаго суда (Апок. 22, 14); только тогда станет невозможным возвратить себе Божие благоволение. Вот именно освобождение от этой вечной смерти, другими словами – от вечных мучений, и обещает Господь смирнским христианам, гонимым за их веру.

ПОСЛАНИЕ ПЕРГАМСКОЙ ЦЕРКВИ (2, 12 - 17).



Пергам, к (ангелу) церкви котораго Господь обращается в 12 ст., в древности был главным городом Мидии и некоторое время даже столицею самостоятельнаго пергамскаго царства [178]. Он был расположен на реке Каике, отличался богатством и роскошью [179] и славился своим великолепным храмом в честь Эскулапа, бога врачебнаго искусства. Поэтому-то Эскулапа называли пергамским богом, и, по всей вероятности, ему воздавали здесь почести под видом живого змея (символ мудрости и хитрости), котораго содержали в храме и принимали за само божество. А так как в Апокалипсисе сатана изображается под образом древняго змея, великаго змея (12, 3. 9), то, кажется, можно утвердительно сказать, что, называя (ст. 13) Пергам престолом и жилищем сатаны, Апокалипсис указывает на обоготворение змея, имеющаго жилище в храме. Но христианская церковь в Пергаме (ныне Бергамо) [180] хотя и была окружена таким мраком суеверия, однако не затмила своей веры; и этот светильник древняго христианства сияет и ныне хотя и слабым, но чистым светом христианскаго учения.

К епископу и простым верующим этой церкви Господь обращается с указанием на известный уже (1, 16) свой эпитет: *так говорит, имеющий острый с обеих сторон меч.* Очевидно, этим выражением от пергамских христиан Господь требует того, чтобы они в последующих словах откровения обратили особенное внимание на то свойство Божественнаго слова, которое выражается во вразумлении, в предостережении и в призыве человека к покаянию и самоисправлению. Господь говорит, что Он видит всю жизнь пергамлян (*твои*

дела), ценит то, что они живут там, *где престол сатаны.* Под этим престолом сатаны едва ли достаточно разуметь [181] простое, как и в других местах свящ. Писания, развитие языческой религии: тогда была бы излишня эта подробность. За более достоверное можно признать то объяснение, по которому здесь имеется в виду особое положение Пергама в распространении языческой религии. В Пергаме при храме Эскулапа было образовано обширное учёно-религиозное учреждение, где жрецы являлись исключительными врачами всех болезней [182]. Сам Эскулап обыкновенно изображался сидящим на троне и носил название спасителя (σωτήρ). Змей, будучи священным символом пергамскаго бога и обыкновенно содержавшийся живым в его храме, был для христиан предметом отвращения, как символ князя тьмы, виновника язычества. Так что самый город Пергам, где особенно были развиты грубое языческое суеверие и языческий фанатизм и где было, так сказать, средоточие религиозно-политической силы язычества, может быть назван по преимуществу престолом сатаны – диавола [183].

Выходя из предыдущаго, становится весьма понятным и выражение: *содержишь Имя Моё* (κρατεῖς τὸ ὄνομα Μοῦ). Господь здесь восхваляет пергамских христиан за то, что они, несмотря на своё неблагоприятное положение среди самаго грубаго и фанатическаго языческаго населения, оставались истинными христианами и свято блюли истинную веру. Указание частнаго историческаго факта мученичества Антипы является наглядным подтверждением твёрдости веры пергамских христиан, а вместе с тем, и побуждением к сохранению этой веры в будущем. Под Антипою нужно разуметь не символическую [184], но действительную историческую личность, хотя о нём и не упоминает историк

Евсевий, – вероятно, по незнанию предания об этом мученике. О его действительном историческом существовании, кроме его мученических актов, ясно говорит Андрей кесар., замечая, что «Антипа был мужественный мученик в Пергаме, коего мучения я читал. О нём упомянул евангелист для доказательства терпения оных и жестокости заблуждающихся». По всей вероятности Антипа, занимавший место пергамскаго епископа, был замучен около 93 года, будучи сожжён во внутренности меднаго раскаленнаго быка. Христиане долгое время и после его смерти собирались к его гробнице и здесь возносили свои молитвы Богу. Его память в Православной Церкви совершается 11 апреля [185].

Как было в предыдущих посланиях, так и в послании к Пергамской церкви к похвале за достоинства присоединяется порицание, – конечно, с целью побудить к раскаянию и привести к большему совершенству: *имею немного против тебя, потому что есть у тебя там держащиеся учения Валаама, который научил Валака* (ἔχεις ἐχεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλάκ). Андрей кесарийский (это согласно с лучшими кодексами и исследователями) [186] читает: научил «в Валаке» (τῷ Βαλάκ), а не «Валака» (τὸν Βαλάκ), как это читается в славян и русск. переводах и в некоторых кодексах и изданиях [187]. Так как чтение τῷ Βαλάκ более трудно для объяснения, то можно возникновение другого допустить, как стремление упростить выражение и подвести его под общие законы языка. Глагол διδάσκειν – учить – хотя обычно сочетается с вин.пад., но здесь допущена зависимость особаго рода. Именно, как думает Жданов и др., τῷ Βαλάκ нужно перевести с предлогом «у» или «при», т.е. учил «при Валаке», «у Валака», – особенный вид dativ.commod [188].

В этом порицании общество пергамских христиан упрекается за их снисходительное отношение к николаитам, уподобляемым Валааму (Числ. 31, 16). Как, сообразно с советом Валаама, Валак ввёл в искушение израильтян и склонил их ко греху прелюбодеяния, так и еретики-николаиты, предаваясь распущенности сами, учили тому же и других. Николаиты собственно не принадлежали к христианскому пергамскому обществу; они были, очевидно, отлучены от него, хотя и жили в том же самом городе (ὅτι ἔχεις ἐχεῖ κρατοῦντας. Гл. 2, 14, 15). Следовательно, в упреке Господа по отношению к пергамским христианам нужно видеть упрёк за недостаток ревности к слову Божию, к славе истиннаго христианскаго учения. Зачем пергамские христиане дали возможность возникнуть николаитской ереси, почему они не позаботятся об ея окончательном уничтожении?

Для христиан Пергама должно послужить предостережением против увлечения ересью николаитов самое сопоставление ея с советом Валаама. Как тогда израильтяне, увлечённые соблазном, ели идоложертвенное и любодействовали с дочерями моавитян, так и теперь николаиты ели идоложертвенное и предавались всякой распущенности. Но как тогда воспылал гнев Божий на израильтян и они были истреблены в количестве 24 тысяч (Числ. 25, 9), так и теперь пергамлянам может грозить то же самое, ибо Бог остаётся неизменным в Своём правосудии [189)]. Посему и говорится (16 ст.) *покайся.* Это предостережение, призыв к более строгому отношению к николаитам имеет в виду только верных христиан. По отношению к еретикам произносится более строгая угроза. Если они не покаются, то Господь посетит Пергам Своею карающею десницею и поразит еретиков мечом уст Своих. Под этим мечом,

по справедливому замечанию Жданова, нужно разуметь необычайное действие Божиего Промысла, поражающаго иногда нечестивых по одному изречению Его всемогущаго слова.

После предостережения и угрозы и после призыва ко вниманию следует обещание награды: *побеждающему дам вкушать сокровенную манну* (ἀπὸ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμένου) *и дам ему белый камень* (ψῆφον λευκὴν) *и на камне написанное новое имя, котораго никто не знает, кроме того, кто получает.* Сопоставление двух наград – сокровенной манны и белаго камня – с полною очевидностью говорит о том, что эти предметы награды являются лишь символами. Манною питались в пустыне евреи; она падала с неба (Исх. 16, 35) в продолжение всего того времени, когда евреи странствовали по пустыне. Таким образом, это был хлеб, которым Бог питал свой израильский народ в Ветхом завете. В Новом завете для новаго Израиля должна быть и новая манна, новый хлеб. О нём Спаситель говорил: *Я есмь хлеб, сшедший с небес* (Иоан. 6, 41.48.51). Посему и здесь, в Апокалипсисе, под сокровенною манною нужно разуметь тело и кровь Иисуса Христа, которыя вкушают верующие в таинстве евхаристии. Это вкушение, видимо доступное всякому христианину, производит различное таинственное воздействие: для одного оно служит осуждением, для другого – залогом и источником вечной жизни в Иисусе Христе. Так что награда, обещанная пергамским христианам, относится не только к будущей жизни, но и к настоящей, состоя в преподании таинственной Божественной благодати, которая постепенно соделывает христианина достойным будущаго вечнаго блаженства, начинающагося ещё здесь на земле, во время самаго подвига добродетельной жизни [190).

Нечто подобное означает и символ второй награды – белый камень. Под этим камнем нельзя разуметь «дщицу с надписью святыня Господня» [191] (Исход. 28, 36), нельзя разуметь и «блестящий, драгоценный камень» [192]. Этот белый камень с надписью должен напомнить читателям Апокалипсиса тот камешек, который выдавался как на суде для обозначения оправдания или обвинения [193], так и во время состязания на играх, как выражение награды [194]. И под ним символически изображается приговор Божиего суда над каждым христианином, по каковому приговору он получает или награду, или наказание, и при этом в той самой степени, которую каждый заслужил. Здесь, на земле, и там, на небе, она – особая для каждаго (никто не знает, кроме того, кто получает), как блаженно состояние его духа (Лук. 17, 21).

ПОСЛАНИЕ ФИАТИРСКОЙ ЦЕРКВИ (2, 18 - 29).



Фиатира, куда назначается четвёртое послание Господа, – небольшой лидийский городок Малой Азии, находящийся на пути из Пергама в Сарды, и был македонскою колониею. Прежде он назывался Пелопия или Евипия, теперь же, у турок, называется Ак-гисар (Белая крепость). Ея жители занимались изготовлением пурпуровой краски и ея торговлею [195].

В настоящее время – это мусульманский городок; число православных христиан – немногочисленно, и единственная их церковь стоит посреди кладбища и почти совсем вросла в землю. Фиатирцы по-прежнему занимаются красильным ремеслом [196].

Обращаясь к фиатирским христианам, Господь употребляет по отношению к Себе эпитет: *Сын Божий, у Котораго очи как пламень огненный и ноги подобны халколивану.* Этим эпитетом Господь указывает на свойства Своей Божией природы: огонь совмещает в себе и благодетельное свойство согревания и животворности (указание на благость Божию), и свойство очищения и уничтожения (указание на правосудие Божие, испытывающее праведников и наказывающее грешников).

Как и предшествующия, послание к фиатирцам начинается изображением их добрых свойств. Господь восхваляет их за всю их христианскую жизнь, которая проявляется у них, во-1-х, в делах (ἀγαπή – любовь) милосердия и любви к ближним, чего не было замечено у христиан ефесских; во 2-х, в сознательном усвоении догматов христианской веры (πίστις – вера); в 3-х, в терпеливом перенесении (ὑπομονή – терпение, терпеливая надежда) земных несчастий и скорбей в надежде на будущия блага и Божию помощь, и, в 4-х, в христианском стремлении к большему совершенству в вышепоименованных добродетелях (τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων – твои последния дела больше первых).

Но так как нравственное совершенствование требует постоянной бдительности и не терпит даже малейшаго уклонения в противоположную сторону, то Господь и к фиатирцам обращается с упрёком за некоторое уклонение их от их добраго пути. *Имею немного против тебя*, говорит Он им. Для фиатирцев, даже и при их, несомненно в общем, чистой и возвышенной христианской жизни, снисходительность к жене Иезавели представляла собою нравственную опасность[197]. Будем ли мы, следуя Андрею кесарийскому, под этою женою разуметь образное обозначение николаитской ереси, или же, подобно другим толкователям[198], станем

под нею подразумевать историческую личность, – известную женщину Иезавель, которая, ложно выдавая себя за пророчицу, склоняла христиан к поступкам, противным христианской нравственности, к ереси николаитов, – сущность Божия упрёка не изменится. И при том и при другом объяснении (или при соединении их в одно) фиатирцы несомненно призываются к особенной бдительности в деле своего нравственнаго совершенствования и к удалению от себя всех возможных соблазнов, хотя на первый взгляд и не особенно опасных. Женщина, которую Господь, по сходству ея вредной деятельности с историческою личностью – женою царя израильскаго Ахава (2 Цар. 9, 30), называет типическим именем Иезавели, соблазняла фиатирцев прежде всего тем, что выдавала себя за пророчицу [199]. Своему учению она придавала Бож. авторитет, чем особенно и смущала слабых в вере. А обладая авторитетом пророчицы, она тем сильнее, смелее и успешнее склоняла многих христиан к развратной жизни и к ядению идоложертвеннаго, т.е. к пренебрежению христианскою дисциплиною.

Господь карает грешника не сейчас же после совершения им греха, но всегда даёт ему время для покаяния. И пред потопом Ной проповедывал покаяние в продолжение 120 лет, и жителей Ниневии Господь призвал к покаянию чрез пр. Иону. Так что наказание, постигающее грешника, и для него самого должно казаться совершенно справедливым и заслуженным и только подтверждающим благость Божию и Его правосудие. Время для покаяния давал Господь и для Иезавели и для фиатирцев, чо напрасно. Покаяния не последовало, и потому, в 22 ст., высказывается угроза уже наступающаго Божьяго суда. Суд и казнь начинаются с Иезавели, как виновницы нечестия; она повергается на одр,

т.е. поражается болезнью, приковывающей её к постели. Тем же, которые любодействовали с нею и по ея научению содержат еретическое заблуждение, Господь грозит великою скорбию (лишениями, несчастиями и болезнями. Мф. 9, 2; Мар. 7, 30), если они, и видя Иезавель наказанною, не обратятся к покаянию. Для явления славы и всемогущества Божия, для обнаружения того, что пророчества Иезавели, которыми она прельщала и смущала, были обманом, ея дети, как дети безсильной и беззащитной, будут поражены смертью. Уже из этого фиатирцы должны будут понять, что Господь, всеведущий и испытывающий сердца и внутренности (Пс. 6, 10), воздаст каждому по делам, и никто не должен обольщать и обольщаться безнаказанностью (Иер. 17, 10; 20, 12; 2 Петр. 3, 9–10).

Сказав о предстоящем наказании Иезавели и ея детей и о возможности наказания последователей ея заблуждения, Господь в 24–25 ст. обращает Свою речь к верным Фиатирской церкви. Он говорит им: *а вам,* (т.е.) *остальным* (находящимся) *в Фиатирах, которые не имеют онаго учения, которые не познали глубин сатаны, как говорят* (так называемых глубин сатаны), – (вам) *говорю: не налагаю на вас иного бремени, кроме* (следующаго): *что имеете соблюдите* (удержите) *до той поры, пока приду.* Заимствуем этот перевод у Жданова. К такому чтению он пришёл на основании изучения и сравнения как различных кодексов, так и исследователей текста. Заметная разница оказывается только в опущении союза «и – καί «пред» остальным» (прочим), который находится в славянском и русском переводах, следующих recept. Нельзя не согласиться, что действительно это «и» (καί), противоречащее общему раскрытию (двойственности) послания фиатирцам и опущенное во всех лучших переводах и толкованиях (Андрей кесар., Прима-

зий и др.), должно быть опущено. Под остальными, о которых здесь идёт речь, разумеются христиане, ещё не увлёкшиеся лжеучением и соблазнами секты Иезавели. Их Господь определяет, как чуждающихся учения этой лжепророчицы и как не знающих так называемых глубин сатанинских (οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τά βάθεα τοῦ σατανά (ὡς λέγουσιν).

Под глубинами сатаны здесь нужно разуметь не то, что называли гностики, т.е. Ветхий завет с его обрядностью, но самую философскую систему ереси гностицизма, которая должна быть названа глубиною сатаны, высшим проявлением действий диавола, как искусителя и развратителя людей [200)] (ὡς λέγουσιν – общебезличное выражение – как говорится). Гностики хвалились своею системою философии и религии и считали её верхом мудрости, единственным знанием, достойным этого имени.

Все непричастные этой философии, по их мнению, были жалкими невеждами. Вот Господь, утешая этих последних, которых, очевидно, было не особенно много, ибо они названы остальными (λοιποί), и говорит: *не наложу на вас иного бремени.* Если гностики, последователи Иезавели, говорили им, что они слишком мало знают для своего спасения и потому не делают всего нужнаго для него, то Господь замечает, что они не должны смущаться, ибо для их спасения достаточно и того закона Божия (βάρος – бремя. Мф. 23, 4; Деян. 15, 28. 29), Бож. откровения, следуя которому и руководясь которым они уже достигли значительнаго совершенства в христианских добродетелях. Такое положение вещей, такой взгляд на христианский закон и на христианское откровение, как на вполне достаточное для преуспеяния в добродетелях, останется до самаго второго пришествия Господа. Жданов в словах: «пока приду – ἄχρι

οὗ ἂν ἥξω» – видит указание на смерть каждаго отдельнаго человека, которую он и принимает за посещение Божие (Мф. 13, 33–38).

Но принимая во внимание апокалиптический взгляд на близость пришествия Господня, а также дальнейшия слова 26 ст. (до конца – ἄχρι τέλους), где говорится об этой смерти и частном пришествии (посещении) Господа, лучше остановиться на мнении, разумеющем второе пришествие. В этом случае вполне ясно будет выражена мысль о полной довлеемости христианства, как богооткровенной религии (Мф. 5, 17, 20; 1 Иоанн. 2, 24)[201].

Непосредственно за похвалою следует и обещание награды. *Кто побеждает и соблюдает дела Мои до конца* (ἄχρι τέλους), *тому дам власть над язычниками.* Награды удостаивается только тот, кто остаётся победителем в перенесении страданий и трудов в достижении нравственнаго совершенства до конца своего земного поприща, до своей смерти, когда уже оканчивается возможность добродетельных подвигов. Но под концом здесь никак нельзя разуметь предела нравственнаго совершенства: христианское совершенство, имеющее целью единение с всесовершенным Богом, не имеет этого конца.

Награда истинным фиатирским христианам двоякаго рода:

1) власть над язычниками, и

2) утренняя звезда.

Власть над язычниками (ἐπὶ τῶν ἔθνων) выразится в пасении их железным жезлом (καὶ ποιμενεῖ αὐτοὺς ἐν ῥαυδῳ σιδηρῶ) и в сокрушении их как глиняных сосудов (ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβ(ησ)εται). Этот образ представления несомненно взят из свящ. Писания Вет-

хаго завета (Пс. 2, 9; ср. 15, 5, 19, 15). Железный жезл – символ твёрдой власти, глиняные сосуды – символ слабости и ничтожества. А так как здесь разумеется окончательная награда в загробной жизни (ибо присоединяется: *как Я получил власть от Отца,* а это напоминает другое изречение Спасителя – Иоан. 17, 5; ср. Рим. 8, 17), то и под язычниками нужно разуметь вообще людей, не принадлежащих к царству Божию. В понимании этой награды Андрей кесар. колеблется, с одной стороны, между признанием того объяснения, что здесь разумеется будущее блаженство праведников и их несравненное блаженное возвышение над грешниками; а с другой – между разумением под этою властью побеждающаго нравственнаго суда уверовавших над неверующими: пример благочестивой христианской жизни уверовавших будет упрёком всякому язычнику и грешнику в его противлении христианской истине.

Лучше остановиться на той мысли, что здесь под властью над язычниками (собственно – народами) разумеется высокое положение праведников пред всеми другими людьми как ещё здесь, на земле, так особенно после смерти, когда они причисляются к лику святых и действуют на живущих людей своими молитвами и предстательством пред престолом Всевышняго. Нравственная сила свв. людей во все времена христианства была поистине удивительна и может быть сравнена с жезлом железным; но она, конечно, увеличивается ещё более, когда они освобождаются от связывающих их уз тела.

Такое понимание этой первой награды подтверждается содержанием второй. Верным фиатирским христианам Господь обещает дать *утреннюю звезду* (τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν). Под этою звездою (денницею. Числ. 24, 17), сообразно с 22, 16: *Я звезда светлая и утренняя,*

нужно понимать Самого Иисуса Христа [202], Который есть свет, просвещающий всякаго человека [203] (Ис. 14 12, 15; Иоан. 1, 9). Именно, свет Христова учения, освещающий и просвещающий душу праведнаго человека. обнаруживает такую живительную силу, так преображает даже и внешний вид праведника, не говоря уже о внутреннем перерождении, что он становится прямо отличным от других людей, не имеющих в себе этого света, не имеющих в себе Христа (2 Кор. 6, 14–16). Свет Христова учения и просвещения, усваиваемый праведниками и проявляющийся в их жизни, может быть и бывает и для других путеводною звездою и влечёт их к подражанию и усовершенствованию. Наши св. угодники, отражая в себе Иисуса Христа, служат для нас путеводными ясными (утренними) звёздами, составляя противоположность нечестивым лжеучителям, которых ап. Иуда называет блуждающими звёздами [204] (1, 13).

ПОСЛАНИЕ САРДИЙСКОЙ ЦЕРКВИ (3, 1 - 6).



Город Сарды (Σάρδεις), главный город в Лидии, находится при подошве горы Тмола; он некогда был столицею лидийских царей и резиденциею знаменитаго Креза, прославившагося своим богатством и роскошью [205]. Со стороны религиозной – Сарды известны храмом и культом богини Цибеллы. В настоящее время от прежних Сард остались весьма жалкие остатки. На их месте теперь стоит бедная турецкая деревенька Сарт с незначительным числом народонаселения [206]. Сардах в конце II столетия жил знаменитый апологет Мелитон, еп. Сардийский, писавший толкование на Апокалипсис [207]. В настоящее время, как место древней христианской церкви, этот город поте-

рял всё, что только мог потерять, – даже своё имя.

Но во время св. Иоанна Сардийская церковь своим состоянием только ещё предсказывала те печальныя последствия, о которых мы только что сказали. В своём обращении к обществу и епископу этой церкви Иисус Христос прежде всего указывает на Свой атрибут семи духов и семи звёзд (1, 16), т.е. на Своё свойство Промыслителя. Он напоминает сардийцам, что в Его власти находится раздаяние благодатных даров Св. Духа (τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ); в Его же власти и под Его наблюдением находятся и епископы всех церквей, а в том числе и епископ церкви Сардийской. Итак что же значит недостойная жизнь христиан этого города? Не думают ли они что Господь не ведает их дел и их жизни? Христиане Сардийской церкви, по приговору суда Божия, только носят имя живых, на самом деле мёртвы, – живы по мнению человеческому и мертвы пред всеведением Божиим. Часто, судя по-человечески, называют живыми, деятельными и подающими надежду тех, кои, предавшись исключительно делам міра сего, осуществлению своего стремления к земному счастью, совершенно не думают о спасении своей души и о христианской добродетели. И если когда-нибудь и в чём-нибудь, они и поступают, повидимому, как христиане, то не по любви к Богу, не из-за послушания заповедям христианства, но или случайно, или лицемерно. Таков был и сардийский христианин; поэтому он и называется мёртвым пред очами Божиими.

Христианская душа жива лишь постольку, поскольку она пользуется бож. благодатию (Мр. 16, 16), поскольку она входит в общение с Богом, Который есть жизнь и податель жизни (Иоан. 3, 15; 6, 53, 54), поскольку, наконец, она верит, надеется и любит, ибо в вере в Бога, в любви к Нему и к ближним (Иак. 2, 22) и в надеж-

де на Его милосердие и вечное блаженство заключается та сила, которая движет нашу душу в совершении нашего спасения (Иоан. 14, 6, 20, 31), как эта душа наша движет наше тело.

В виду такого печальнаго религиозно-нравственнаго состояния Сардийской церкви Господь не находит в ея членах ничего достойнаго похвалы и прямо призывает к перемене жизни. *Бодрствуй* (γίνου γρηγορῶν) *и утверждай прочее близкое к смерти* (καὶ στήριξων τὰ λοιπὰ ἃ ἔμελλες ἀποβάλλειν), говорится им. Состояние бодрствования, духовной бдительности есть первое условие перемены жизни (Мф. 24, 42; 25, 13; Деян. 20, 31; 1 Сол. 5, 10).

Исправление может начаться только после того, как духовное внимание, направленное на проявления религиозной жизни и чувств, заметит здесь несогласие и противоречие Бож. воле. Только при постоянном самоиспытании христианину, погрузившемуся в равнодушие и духовную мертвенность, возможно убедиться в своем печальном положении. Дальнейшими словами текста указывается даже и предмет этой внимательности: прочее близкое смерти. Некоторые толкователи [208] слова подлинника τὰ λοιπά переводят и понимают как οἱ λοιποί (прочие) и видят здесь указание на особую часть сардийскаго общества, которой грозила опасность духовной смерти. По их мнению, обращение сделано к лучшим членам (пастырям). Но это толкование отличается натянутостью и отвлеченностью. К тому же понимание τὰ λοιπά в смысле «прочие», остальные не оправдывается и другими местами Апокалипсиса: в нем понятие остальные, прочие везде передается οἱ λοιποί (2, 24; 9, 20; 11, 13; 12, 17; 20, 5), и было бы непонятно, почему в данном месте сделано отступление от обычной формы выражения. Поэтому, принимая во внима-

ние упрек предыдущаго стиха за духовную мертвенность, здесь под «прочим» лучше понимать то, что еще не подверглось этому омертвению [209]. Очевидно, тут имеются в виду некоторыя добрыя стороны религиозной жизни, которыя еще поддерживались сардийскими христианами, но которым также уже грозила опасность быть забытыми и оставленными при общем понижении религиозно-нравственной деятельности.

Слова: *Я не нахожу, чтобы дела твои были совершенными пред Богом Моим* [210] оставляют место предположению, что религиозно-нравственное состояние сардийских христиан не было вполне безнадежно: дела их не то чтобы были не хороши, но только то, что они не были совершенны, они только близились к полному несовершенству.

При таком положении для сардийцев нужно было возгревание христианскаго духа и христианской ревности чрез воспоминание о великой христианской богооткровенной религии. *Вспомни,* говорит сардийскому христианину Господь, *что ты принял* (πῶς εἴλειφας) [211], т.е. приведи на память всё слышанное и воспринятое тобою в христианской религии. А памятование о великих и спасительных истинах, принесенных на землю Спасителем и переданных Его учениками, уже само по себе побудит тебя к соблюдению и исполнению религиозно-нравственных требований и предписаний. Вообще же от сардийскаго христианина требуется покаяние (μετανόησον), изменение его прежней неудовлетворительной жизни.

Угроза сардийским христианам, высказываемая в 3 ст., вполне соответствует только что изображенному религиозно-нравственному их состоянию. Христианина, впавшаго в религиозное равнодушие и мертвенность, можно пробудить только угрозою внезапности

посещения Господа (Лук. 12, 20), – посещения смертью, за которою следует суд, но после которой нет покаяния, нет возможности совершать подвиги добродетели.

Но и при всем общем несовершенстве сардийскаго общества среди него Господь усматривает несколько членов (ὀλίγα ὀνόματα), которые не впали в религиозную мертвенность. Чтобы поддержать их в их бдительности, Господь выделяет их из среды других, и хотя их было немного, но и к немногим Он обращается с обещанием награды. Они не осквернили своих одежд (Ис. 64, 6; Зах. 3, 3–4), т.е. не запятнали своих душ грехами и преступлениями, и потому, как достойные награды за подвиг жизни, будут ходить, со Мною, со своим Господом (2 Кор. 6, 16) облеченными в белыя одежды. Белая же одежда всегда служит символом чистоты и непорочности (3, 18; 19, 7–8), знаком близости к Богу и прославления (4, 4; 6, 11; 7, 9).

За облачением в белыя одежды, т.е. за оправданием, следует обещание другой награды, которая уже предполагает первую: *не изглажу* (οὐ μὴ ἐξαλείψω) *имени его из книги жизни* (ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς). Символ книги жизни [212] весьма употребителен в свящ. Писании (Быт. 5, 1; Пс. 68, 69; Исх. 32, 32–33; Ис. 4, 3; Малах. 3, 16; Апок. 20, 15) и говорит о предопределении Бож. всеведения, по которому всеведущему Богу известны все те, коим уготовано царство от создания міра. К числу их принадлежат и верные сардийские христиане.

За обетованием будущаго блаженства следует и третья награда, поясняющая и пополняющая вторую. Их блаженство будет состоять в общении с Самим Богом и с ангелами, как об этом говорил и Спаситель (Мф 10, 32; Лук. 12, 8). Связь награды с типическими особенностями церковной жизни выступает с полною яс-

ностью: обещанныя победителям белыя одежды противополагаются той призрачной одежде праведности в которую облеклось большинство лицемерных сардийских христиан, имя в книге жизни – тому имени, которое они себе незаконно присвоили (ὄνομα ὅτι ζῇς), небесная слава пред Богом и ангелами – славе земной которую сардийцы ставили выше всего (Мф. 6, 1) [213].

ПОСЛАНИЕ ФИЛАДЕЛЬФИЙСКОЙ ЦЕРКВИ (3, 7 - 13).



Город Филадельфия, один из городов Лидии, к юго-востоку от Сард, был основан пергамским царем Атталом Филадельфом при подошве горы Тмола. Императором Веспасианом был переименован во Флавию [214]. По преданию, первым епископом Филадельфии был Димитрий, поставленный св. Иоанном. О филадельфийцах, как обществе благочестивом и радушном, отзывается св. Игнатий антиохийский в своем к ним послании [215]. В настоящее время Филадельфия носит турецкое название Аллах-Шехр, что значит Божий город [216], и имеет вид христианскаго города.

К этой верной, сравнительно с другими, церкви Господь обращается с откровением, исключительно содержащим в себе хвалу и одобрение. И в Своем обращении Он называет Себя совершенно иначе, чем в обращениях к другим церквам. Прежде всего, Господь называет Себя святым (ὁ ἅγιος). Святость есть внутреннейшее свойство Бож. природы, которое говорит о том, каков Бог Сам по Себе и в Себе, без всякаго отношения к чему-либо другому (1 Иоан, 1, 5; Иоан. 6, 69). В тесной связи со святостью стоит свойство истинности (ὁ ἀληθινός). Если святость говорит о том, каким Бог Сам по Себе, то истинность указывает на Его отноше-

ния к міру и людям. Сын Божий, еще будучи на земле, говорил о Себе, что Он есть *путь и истина* (Иоан. 14, 6). А это означало то, что Им, в Его учении и делах, указывается для людей истинный и лучший образ жизни и деятельности. Свойство истинности делает нас ответственными пред Всесвятым Богом. Бог истинный есть Всесвятой Бог, уже открывший людям Свою волю. Все Бож. откровение есть явление истиннаго Бога, и, имея это откровение, уже нельзя оправдывать свою греховность неведением, непониманием и недоверием (Лук. 12, 47).

К этим двум Своим Божественным свойствам Господь присоединяет новое и называет Себя имеющим ключ Давида (ср. Ис. 22, 22). Давид был царем Иерусалима, имевшим ключ от ворот этого города, т.е. имевшим власть впускать и не впускать в него кого бы то ни было (2 Цар. 5, 7; 3 Цар. 8, 1; Ис. 10, 24; Мих. 4, 8). А так как христианство есть царство духовнаго Израиля, то и обладание Иисусом Христом ключом Давида означает обладание ключом от врат небеснаго Иерусалима. Значит, Иисусу Христу принадлежит полная власть удостоить и не удостоить блаженства вечнаго царства, доступа в горний Иерусалим. И этот приговор никто, кроме Самого Господа, не в состоянии изменить, ибо Он единственный владыка небеснаго царства, как единственный обладатель ключом от него (Мф. 16, 19).

Господь указывает на Свое всеведение (*знаю твои дела)* и верному филадельфийцу, и это, очевидно, с целью ободрить и утешить его. Я, говорит Господь, *отворил пред тобою дверь* (δέδωκα ἐνώπιον σοῦ θύραν). Эта дверь открыта не «для общей проповеднической деятельности среди язычников и иудеев», как думают некоторые толкователи [217], но для вернаго филадельфий-

ца в царствие Божие [218], в которое, по выражению Спасителя, ведёт тесный и узкий путь (Мф. 7, 14). Открытие двери есть иносказательное указание на то, что только чрез Иисуса Христа для христианина возможно достигнуть вечнаго царства (Иоан.14, 6; 10, 9). И если любвеобильный Спаситель открывает эту дверь для филадельфийца, то, поистине, кто может затворить её? (2 Петр. 1, 11). Кто может отлучить христианина от любви Божией, от Его милосердия, ибо кто может воспрепятствовать Богу воздать каждому сообразно с его делами? (Иоан 5, 22).

Но для филадельфийца открыта дверь не ради его собственной силы [219], которой у него, как и у всякаго человека, не много, но исключительно по любви и милосердию Всемогущаго Господа. От человека при его вере и надежде на Бога требуется доверие откровенному слову Божию, и, по мере возможности, исполнение всего того, что этим словом предписано. А это, в свою очередь, должно выразиться в твёрдом и открытом устройстве своей жизни по заповедям христианской религии (*не отрёкся от имени Моего* (Иоан. 14, 21–23; 1 Иоан. 3, 18).

Слова 9 ст. раскрывают предполагаемое отношение между христианским обществом Филадельфии, с одной стороны, и иудеями и иудействующими еретиками, с другой. Иудеи и иудействующие, будучи не в состоянии действовать успешно против христиан клеветою и прямыми гонениями, старались действовать на филадельфийских христиан убеждениями, доказывая, что Иисус Христос не есть истинный Мессия, воплотившийся Сын Божий. Но Господь ободряет христианам строгим отзывом об иудествующих и иудеях, называя их сборищем (συναγωγή) сатаны, народом осуждённым за своё неверие, недостойным названия иудеев, как имени на-

рода, избраннаго Богом. К этому присоединяется предсказание победы христианской истины, Филадельфийским христианам за верность христианскому учению обещается, что в ближайшем будущем они не только не будут испытывать преследований и стесений со стороны иудеев и иудействующих, как то было с христианами в других городах, но силою своего благочестия и силою примера своей святой жизни обратят их сердца к себе и к истинной вере в Бога (ср. Ис. 45, 14; 60, 14). Клифот и Эбрард под поклонением разумеют обращение иудеев в христианство, поклонение Богу; Жданов разумеет поклонение пред христианами («объект поклонения» Деян. 10, 25); но лучше совместить и то и другое: поклонение и почитание святых должно быть поклонением Богу и Его почитанием. Иудеи, говорится в Апокалипсисе, *придут к тебе и поклонятся пред ногами твоими,* как преклоняются пред теми, кого любят за любовь и благодеяния. В жизни филадельфийских христиан и их христианских убеждениях будет слишком ясно выражаться их преданность Богу, а чрез это и вследствие этого будет выражаться и Его любовь к ним, если не в их земном благополучии, то в том мире и благодушии, которые бывают принадлежностию благочестивых людей. Это и будет причиною, которая прежних их врагов – иудеев сделает друзьями и почитателями.

Награда, обещанная в 9 ст. за благочестие, в 10 ст. усугубляется. Милость Божия по отношению к верным филадельфийцам выразится не только в любви и поклонении пред ними их прежних врагов – иудеев, но и в освобождении их от искушений (σε τηρήσω ἐν τῆς ὥρας τοῦ πειράσμοῦ), которыя в скором времени должны постигнуть всю вселенную и всех живущих на ней. Жданов, ссылаясь на тождественныя выражения 6, 10; 8, 13; 12, 12; 14, 6 и др., под живущими на земле разумеет

«боговраждебную силу, возстающую против владычества Мессии», и положение филадельфийцев во время» искушений (πειρασμός)» уподобляет положению евреев в земле Гесемской во время египетских казней. Но он упустил из внимания то обстоятельство, что, тогда как в приведенных им местах Апокалипсиса «живущие на земле» (οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς) берутся отдельно от «вселенной» (οἰκουμένη ὅλη), в 10 ст. эти два представления сближаются, и одно дополняет другое. Поэтому естественнее [220] под освобождением от искушений разуметь не столько полное освобождение филадельфицев от всех бедствий, сколько ослабление этих бедствий и освобождение от исключительных гонений. Эти искушения могут быть разсматриваемы и как греховныя искушения со стороны диавола, отвлекающаго людей от благочестивой жизни, и как бедствия, посылаемыя с изволения Божия для вразумления людей, для укрепления их в вере и для большаго прославления. Филадельфийцы восхваляются за то, что они сохранили слово терпения (Моего) Божия (τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μοῦ), т.е. слова Божественнаго откровения (2 Петр. 3, 1. 11–12; Иуд. 21; Тит. 2, 12–13), призывающия всех верующих к терпеливому ожиданию, к терпеливой надежде на помощь Божию и на Его пришествие [221]. И Господь Бог в награду за это обещает во время грядущих бедствий укрепить их в этом терпении и дать возможность перенести их без ущерба для своего спасения (Мф. 24, 22).

По свидетельству истории это Божественное обещание исполнилось. По дивному Промыслу Божию страшныя бедствия, которыя поразили мір и христианский и языческий, и гонения со стороны язычников, которыя с необыкновенною жестокостию свирепствовали в других городах и странах, коснулись филадель-

фийцев только отчасти и слегка. Город Филадельфия и по сие время сохранил (отчасти) свою прежнюю внешнюю физиономию и по-прежнему остаётся по преимуществу христианским городом. В этом историческом факте заключается непреложная истина всемогущаго Божественнаго Промысла, оправдывающая утешение Спасителя: *не бойся, малое стадо* (Лук. 12, 32).

Эти предсказываемыя искушения, как грозное посещение міра Богом, наступят скоро (ἔρχομαι ταχύ – гряду скоро) [222], и поэтому филадельфийские христиане должны быть особенно бдительны в сохранении своих нравственных достоинств, иначе диавол может лишить их обещанной награды (венца) (2 Иоан. 1, 6; Еф. 5, 15).

Дарование венца есть общее указание на награду, и потому, чтобы сделать ее более понятною для филадельфийца, в дальнейших словах Господь указывает на ея частныя особенности. *Побеждающаго сделаю столпом в храме Бога моего и напишу на нем имя Бога моего и имя града Бога моего и новаго Иерусалима.* Здесь говорится, что побеждающий будет столпом (ποιήσω στῦλον) в храме Божием, т.е. только побеждающий получит уготованное ему место в царствии Божием (Мф. 25, 34), что только он будет как бы необходимою принадлежностию этого храма, как необходимую принадлежность обыкновеннаго здания составляют столбы, на которых оно держится. И как невозможно без вреда и опасности для всего здания изъять из него хотя бы один столб, так будет необходим и постоянен в своём положении в качестве члена царствия Божия и всякий побеждающий, оправданный христианин. Но царствие Божие начинается ещё здесь на земле, и христианская церковь есть его видимое обнаружение. И если церковь, т.е. все верующие, составляющие её, названы у апостола столпом

и утверждением истины (1 Тим. 3, 15), то поэтому и каждый член ея, в отдельности, также может быть назван столпом в этом последнем смысле. В таком случае, награда, обещанная в 12 ст., отчасти осуществляется ещё в земной жизни и означает именно то, что каждый филадельфиец, будучи (побеждающим) верным членом Христовой церкви, не только служит обнаружением славы Божией, но и пользуется тою Божественною благодатию, которая обильно изливается в церковных таинствах. Итак, филадельфиец, будь побеждающим, т.е. несмотря на все соблазны и искушения, как со стороны твоей плоти, так и со стороны міра тебя окружающаго (иудеев и иудействующих – синагоги сатаны), – ты оставайся верным Божественному откровению. Тогда на тебе будет написано имя Бога, имя Его города, имя новаго Иерусалима, т.е. тогда ты узнаешь, как велик Господь Бог твой, как милостив Он к тебе, и каких великих благодеяний Он удостаивает тебя еще здесь, на земле. Это будет очевидным и для других, как будто бы оно было написано на твоём светлом челе (22, 4). Сам же ты чрез дары Божественной благодати ощутишь в себе присутствие Бога, начало того блаженства, которое в полной мере наступит для тебя тогда, когда по воскресении мёртвых, будет Бог всё во всём (1 Кор. 15, 28) и когда праведники будут обитать в новом нисходящем с неба Иерусалиме (22, 1–5) [223].

ПОСЛАНИЕ ЛАОДИКИЙСКОЙ ЦЕРКВИ (3, 14 - 22).



Город Лаодикия, столица и главный пункт торговли во Фригии, был в прежнее время наполнен евреями, которые пользовались там значительною свободою общежития [224]. Теперь он уже совсем

не существует, и можно только указать на то место, где он был прежде. Турки называют это место Эски-Гиссар [225], что значит «старая крепость». Но прежде и Лаодикия была богатым городом и славилась плодородием почвы и прекрасною шерстью своих овец. Это ея богатство и ея известность стояли на высокой ступени и в первое время христианства. Даже то землетрясение, которое было в ней в 66 году [226], не подорвало ея благоденствия, и вскоре город был отстроен вновь и украшен новыми зданиями. Но гнев Божий обрушился на Лаодикию, и она была совершенно разрушена турками в 1009 году. Теперь от древняго города остались одни печальные памятники [227].

Вот к этой-то церкви, в членах которой Господь не находит ничего достойнаго похвалы и одобрения, Он обращается со словами: *так говорит Аминь.* Здесь употреблено необыкновенное название, необыкновенный эпитет; подобное выражение можно видеть у Ис. 65, 16, Бог – аминь (истина). Аминь (еврейское слово от aman; аман – утверждает) означает «истинно», «да будет», «это несомненно случится». И в данном случае употребление этого эпитета содержит в себе угрозу или, по крайней мере, предостережение, чтобы лаодикийцы не заблуждались относительно справедливости того, что будет сказано далее. Всё это говорит Тот, Кто есть чистейшая истина, непреложная верность, ибо Он есть Творец (ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ) міра, возсоздатель новаго человечества чрез Свою крестную смерть (καινὴ κτίσις – 2 Кор. 5, 17), второй Адам [228], Он – всесовершенный, воплотившийся Сын Божий.

Как прежде к праведному филадельфийцу, так и теперь к грешному лаодикийцу, Господь обращается с одними и теми же словами: *знаю твои дела,* – но здесь одно порицание и никакой похвалы. Ты ни холоден, ни

горяч, – так начинается порицание. По отношению к христианской вере, холодный, как камень или как лёд, это – человек совсем необращённый ко Христу, неозарённый благодатию Св. Духа, равно и тот, кто по своей крайней греховности, по слову Спасителя, подобен язычнику и мытарю (Мф. 18, 17). И слова: *ты не холоден* (οὔτε ψυχρός) означают поэтому того, кто уже принадлежит к обществу христиан верующих, крещёных, носящих имя христианина, но совершенно непричастных Божественной благодати христианства (2 Тим. 3, 5). Дальнейшия слова: *ты и не горяч* (οὔτε ζεστός), показывают, что этот нехолодный христианин – христианин не истинный, что в нём много недостаёт до совершенства христианскаго звания. – Горячий (ζεστός) же – это тот христианин, котораго вера во Христа проникнута горячим убеждением в истине и спасительности ея, глубоким сознанием нужды в оправдании Христовою благодатию; он пламенно любит Господа, безраздельно предан Ему и угождение Ему поставляет главною целию своей жизни.

Не так живёт и не тем руководствуется тот, кого Апокалипсис называет тёплым (χλιαρός). Этот последний – ни истинный христианин, ни закоренелый язычник, ни крайний и явный грешник: он равнодушен к православному учению и к нечестивым ересям; боится быть явным отступником от веры и закона, но стыдится и явнаго исповедания веры и не думает о добродетели. Такая духовная теплота, такое душевное состояние в высшей степени пагубно и опасно. Оно подвергает величайшей опасности нравственность и будущую судьбу человека: он, тепловатый, находится в состоянии забывчивости, самообольщения, беззаботности, духовного сна и потому не видит и не чувствует опасности своего положения; для него невозможно покаяние, не-

возможно самоисправление, он – погибший человек. Отсюда понятна и горечь восклицания Господа: *О, если бы ты был холоден или горяч !*

Опасность для тепловатаго увеличивается от его равнодушия и самодовольства. Тепловатый равнодушен к своим добродетелям и заслугам, равнодушен и к своим недостаткам. Он в этом отношении зашёл так далеко, что утверждает, что он богат, разбогател и ни в чём не имеет нужды (1 Кор. 1, 5; 4, 8; 2 Кор. 8, 9). Но он, может быть, богат только в материальном отношении, богат и ни в чём не нуждается в смысле міра сего и пред глазами себе подобных. На самом же деле он несчастен, и жалок (ὁ ταλαίπωρος καὶ ὁ ἐλεεινός), и нищ, и слеп, и наг. Его безпечность и нерадение довели его до пагубнаго неведения и произвели жалкое самообольщение и самоуверенность (Мф. 15, 14; 23, 26).

Он достоин всеобщаго сожаления и горьких слез. Он нищ, ибо не имеет никаких христианских добродетелей, никаких духовных сокровищ; нет в нём той силы, которая побудила бы его искать духовнаго богатства. Но, к своему большему несчастию, он ещё и слеп при своей нищете. Он не видит своего духовнаго убожества; он, пожалуй, даже готов гордиться своею духовною бедностью, видя себя богатым материально [229)]; он не замечает десницы Божией, милующей и карающей его. А, между тем, он даже наг, т.е. он решительно не имеет ничего добраго, что прикрыло бы его грешную душу пред очами Божиими.

Посему Господь и продолжает далее. *Советую тебе купить у Меня золото.* Это – голос Божественной кротости и любви. Лаодикиец у Самого Господа должен купить, приобрести золото (Ис. 55, 1), т.е. своею верою, своим покаянием, своею готовностию следовать запо-

ведям Божиим он должен приобрести, заслужить себе от Бога Его всесильную благодать, могущую освятить его, согреть его душу, вложить в неё добрыя стремления, добрыя желания и навыки и особенно любовь, которая есть первый и драгоценнейший дар Св. Духа. На это золото (1 Петр. 1, 7), чрез эту Божественную благодать в таинстве покаяния приобретается белая чистая одежда оправдания и невинности, прикрывшись которою человек закрывает срамоту своей греховности, своей преступности (Лук. 15, 22). Эта же самая Божественная благодать исцеляет и духовную слепоту (1Иоан. 2, 27), как коллурий (κολλούριον – глазная мазь) излечивает обыкновенную глазную болезнь. Тогда человек сам увидит свою греховность, сам определит свое нравственное падение, сам сообразит, чего недостает ему, чтобы быть угодным пред очами Божиими и достойным Его милостей.

Господь Бог, угрожая лаодикийским христианам за их греховные недостатки, однако же не лишает их и надежды. В самых угрозах и даже в наказаниях Господь, по Его словам (ст. 19), имеет одну и ту же цель – исправление грешника и большее совершенство человека благочестиваго. Кого Он любит, того обличает и наказывает; а любит Он всякаго человека, ибо все суть Его создания и за всех Он, исполняя волю Отца, принёс Себя в жертву, чтобы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную (Иоан 3, 16). Его любовь, поэтому, ещё никогда никого не оставляла, и для всякаго есть надежда исправления. Господь Бог для уничтожения греховной темноты, греховнаго равнодушия обличает и угрожает Своим праведным судом, а для утешения и ободрения напоминает о Своей любви (Евр. 12, 5. 6).

Се, стою у двери и стучу, – вот выражение истинной Божественной любви к людям. Господь нисколько не стесняет и не хочет стеснять человеческой свободы; Он не заставляет неуклонно следовать Своим заповедям. Он кротко и любовно взывает к людям или чрез Своё откровенное слово, или чрез внутренния движения человеческаго сердца и человеческой совести. Он, как путник, стучит в двери сердца. Всюду около нас раздаётся этот стук, ибо им может быть названо всякое явление и обнаружение всеблагого Божественнаго Промысла во всей нашей жизни, – в счастии и несчастии, удачах и неудачах. Стуча, Господь ожидает, что грешник сам добровольно и охотно отворит дверь своего сердца и примет в нём своего Господа. И пусть человек, хотя бы и тяжкий грешник, не страшится величия Божия: Его любовь уничтожает безконечное различие между Ним и Его творением. Пусть человек полюбит Его своим сердцем, и общение с ним будет вечным. Теперь, в этой земной жизни, назначенной человеку для подвигов добродетели, Господь приходит к нему Сам для его блаженства (Иоан. 14, 21) до конца жизни; а потом сам человек после своей смерти придёт к Нему на вечерю царства небеснаго в обители вечнаго блаженства (Мф. 8, 11; Лук. 13, 29).

Призвав к покаянию и указав пути к нему, Господь говорит и о той награде, которая дарована будет раскаявшемуся и исправившемуся лаодикийцу. *Побеждающему дам сесть на престоле со Мною.* Здесь под престолом Божиим (μετ᾽ ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μοῦ) разумеется сопребывание со Христом в Его царстве. Это выражение должно напомнить разговор Иисуса Христа с Саломиею, матерью Иакова и Иоанна Заведеевых, когда Он сказал, что сесть у Него по правую или по левую сторону зависит не от Него, но от воли Его Отца (Мф.

10, 40); должно напомнить и другое Его изречение: *А Я завещаю вам царство, да ядите и пиете за трапезою Моею в царстве Моем и сядете на престолах судить двенадцать колен израилевых* (Лук. 22, 29–30); ещё более ближе: *Кто Мне служит, Мне да последует, и где Я, там и слуга Мой будет* (Иоан. 12, 26).

Свойство и величие награды заключается, очевидно, в обетовании возможной близости к Господу Богу, как к источнику и подателю всякаго блага, Который, по выражению Апокалипсиса, отрёт всякую слезу с очей праведников (7, 1–7; 21, 4) А уверяя смиреннаго грешника в возможности и для него получить это высокое блаженство, Господь указывает на Свой собственный пример. Ради Своих подвигов жизни и страданий, что требуется и от всякаго кающегося грешника (2 Тим. 2, 12), Иисус Христос удостоился от Бога Отца полнейшаго прославления Своей человеческой плоти, – прославления, выразившагося в вознесении на небо и седении одесную Бога Отца; будет прославлен и христианин, если он путём покаяния и креста пойдёт вслед за подвигоположником Иисусом Христом (Мф. 16, 24; Евр. 12, 2. 3; Фил. 2, 5. 11).





III.

ПЕРВЫЙ ПОРЯДОК ОБНАРУЖЕНИЙ БОЖЕСТВЕННАГО МІРОПРАВЛЕНИЯ (4 - 6 гл.)

ВИДЕНИЕ НЕБЕСНАГО ПРЕСТОЛА (4 гл.)



Начиная с 4 гл. и до 22–6 ст. идёт вторая часть Апокалипсиса, отличная от первой (1, 10–3, 22) и по содержанию откровения и по той обстановке, среди которой это последнее было получено.

Откровение первой части было получено на земле при созерцании Подобнаго Сыну человеческому, откровение второй – частью при открытых вратах неба, а частью при открытом небе. Первая часть содержит в себе пророчески–учительное обращение Господа к семи азийским церквам, применительно к их историческому положению; часть вторая содержит в себе ряд (или пять порядков) явлений, которыя картинно и символически изображают эсхатологию міра и церкви. Эбрард, (впрочем, не допускает принципиальнаго различия между

первою и вторую частью и считает первую основанием второй (nicht getrent, nicht abgebrochen), – по его мнению, разница только во времени получения откровения, в положении получателя и в состоянии его духа. Приблизительно так думают и многие другие толкователи [230]. Клифот, хотя также не находит принципиальнаго различия между первою и второю частью и считает одну продолжением другой, однако во второй видит исключительное раскрытие эсхатологии міра и церкви. То же нужно сказать и о Креметце, по мнению котораго изображение состояния Лаодикийской церкви (3, 14–18) есть изображение нашего современнаго состояния; а дальнейшия явления (начиная с 4 гл.) относятся уже к эсхатологии міра.

Что действительно вторая часть Апокалипсиса представляет собою нечто совершенно новое сравнительно с его первою частью, это будет постепенно выясняться при самом раскрытии и изъяснении текста.

Об этом намекает уже первый стих 4 главы, который может быть принимаем за общее введение ко всей второй части, так как говорит об открытии для взоров тайнозрителя неба, откуда только и может исходить раскрытие эсхатологических тайн. Μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἀνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ – *после сего я взглянул, и вот дверь отверста на небе.* Μετὰ ταῦτα – *после сего* (ср. 18, 1; 19, 1) может быть разсматриваемо как обычный переход Апокалипсиса к дальнейшему и представляет собою столь же неопределённое указание времени, как («καὶ») «и» в 13, 1; 14, 1; 15, 1 и др. Поэтому одни толкователи [231] видят в этом выражении указание на само написание (будто бы уже оконченное) посланий к азийским церквам, другие же [232] – на предшествующее и только что описанное явление Иисуса Христа. Последнее более справедливо, так как св. Иоанн

во всём своём Апокалипсисе имеет дело с передачею самых явлений, а не с своею записью их.

Εἶδον – передаваемое в русском переводе *взглянул* (ср. 14, 1, 14 и др.) – указывает на неожиданность появления предмета созерцания и на отсутствие связи с предыдущим полем зрения. Это выражение можно сравнить с выражением прор. Иезекииля: *и было* [233] (1, 1), а ещё лучше с выражением пр. Даниила *затем видел я* (7, 6; 8, 2), и передать так: я был в состоянии видения [234]. Новое состояние Иоанна отлично от того, о котором говорится в 4, 2, равно как и от 1, 10; εἶδον – взглянул – означает лишь общую настроенность св. тайнозрителя, предварительную возвышенность его духа, которая могла появиться в нём естественным путём вследствие его обычнаго размышления по вопросам истории христианской церкви (ср. Дан. 9, 3, 21; 3 Ездр. 3, 1–3).

Св. Иоанну в его состоянии одухотворённости представилось Небо с открытой дверью. Некоторые толкователи [235] под открытием двери на небе подразумевают «обнаружение сокровенных тайн Св. Духа», т.е. начало самого откровения; другие же [236] разумеют Самого Иисуса Христа, как лицо, дарующее откровение (Иоан. 10, 9). А так как здесь говорится только об открытии двери, а не всего неба, то это выражение нельзя уподоблять Иезек. 1, 1; Деян. 7, 55; Апок. 11, 19, как хотят этого иные из толкователей [237]. Тайнозритель, подобно тому как израильтянин пред входом во святилище скинии, стоял пред открытым для его взора (и духа) доступом на небо, взойти куда его приглашал таинственный голос.

Этот таинственный голос называется *прежним голосом* (πρώτη φωνή, ἣν ἤκουσα). Ранее тайнозритель упоминал о голосе в 1, 10 и 15, где голос принадлежал Иисусу Христу; поэтому совершенно естественно и в на-

шем стихе под говорящим подразумевать Того же Иисуса Христа, как первоподателя откровения [238]. Однако Эбрард, несмотря на то, принимая и голос (1, 10) не за голос Иисуса Христа, а ангела (1, 1), разумеет и под *прежним голосом (4, 1)* также голос ангела, который был руководителем св. Иоанна в восприятии им апокалиптическаго откровения. Но это мнение, вытекающее из боязни, как бы не низвести Иисуса Христа до служебнаго положения, опровергается прямым заявлением самого св. Иоанна, для котораго, как это видно из 1, 10, 13, 17, 18, голос, подобный трубе, несомненно был голосом Иисуса Христа [239].

Самое сочетание слов в выражении (ὡς σάλπιγγος λαλούσης, вместо λαλούσην) – как бы трубы говорящей – подобное 1, 15, есть, по замечанию толкователей [240], одна из особенностей апокалиптическаго стиля, объясняемая отчасти его гебраическим оттенком, а отчасти величественным и быстрым течением мыслей тайнозрителя. Во всяком случае здесь выражается не та мысль, что св. Иоанн слышал трубу (говорящую, издающую звуки), но та, что звук голоса по своей силе был подобен звуку трубы (это, кроме ὡς, поставленнаго пред σάλπιγγος, доказывается и относящимся сюда же глагольным причастием муж. рода λέγων [241], которое заставляет подразумевать человеческий членораздельный голос Иисуса Христа, как говорящаго лица).

Голос повелевает Иоанну взойти сюда (ὧδε). Сравнивая это выражение с 11, 12 (ἀνάβητε ὧδε), а вместе с тем, имея в виду, во-1-х, открытие двери на небе как бы для входа и, во 2-х, созерцание небеснаго престола и Сидящаго на нём (4, 2, 3 и т.д.), необходимо отвергнуть то мнение [242], по которому здесь под восхождением разумеется восхождение св. Иоанна на более высокий пункт возвышенностей о. Патмоса, и принять другое,

по которому Иоанн действительно был восхищен духовно на небо [243]. Выражение же: *и тотчас я был в духе* (ст. 2; εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι) поясняет предыдущее, давая понять, что здесь было не телесное восхождение, но духовное, высшее состояние экстаза: Иоанн своим духом, по воле Божией, проник во святилище Бож. Тайн [244].

То, что прежде всего увидел тайнозритель, был престол – трон (Ис. 6, 1; Иезек 1, 26; Дан. 7, 9), стоящий (ἔκειτο; ср. Иоан. 2, 6; 19, 29) на небе. Но он не описывает самаго трона, а обращает свой взор на Сидящаго (καθήμενος) на нём. Этот Сидящий не называется по имени; потому, что св. Иоанн «следует здесь еврейским талмудистам, которые избегали всякаго произнесения имени Божия»[245], а потому, что хочет указать на первую Ипостась Св. Троицы, Бога Отца, в Его отличии от Иисуса Христа (5, 6) и от Св. Духа (4, 5). Предполагая неописуемость и непостижимость Божества, св. Иоанн изображает Сидящаго по виду подобным камню *яспису и сардису.* Сочетание цветов двух драгоценных камней, зеленаго (ясписа) и желтовато-огненнаго (сардоника) [246] имеет в виду лишь общее «впечатление приятности, располагающее к спокойному созерцанию»[247]. Такое значение имела и следующая черта в описании: *и радуга вокруг престола видом подобная смарагду* (ἶρις ὁμοία ὁράσει σμαραγδίνῳ). Здесь разумеется не дождевая [248] радуга, так как состоит не из семи цветов, но из одного – смарагдовая [249]; она была «круговым преломлением лучей блеска ясписа и сардоника и имела зеленоватый цвет (смарагдовый)»[250]. Таким образом, видение Бож. Престола и Сидящаго было совершенно отлично от видений Дан. 7, 9, Иезек. 1, 26–27 и Исаии 6, 1 и должно было выразить для Иоанна отличие отношения Бога к міру в Ветхом и Новом заветах.

Это же различие выясняется и в дальнейшем описании того, что окружало небесный престол Господа Бога. Престол Божий окружают двадцать четыре старца (πρεσβυτέρους καθημένους). Кто эти старцы, – толкователями решается неодинаково. Ещё Корнелий Ляпид насчитывал девять ответов на этот вопрос; но в настоящее время их гораздо больше. Св. Викторин, а вместе с ним св. Андрей кесар. И другие [251)] под 24 старцами разумеют 12 патриархов (родоначальников 12 колен израилевых) и 12 апостолов, находя подтверждение своей мысли в обещании Спасителя посадить апостолов на двенадцати престолах (Мф. 19, 28). Примазий видел в них представителей прославленной церкви пред престолом Божиим; Иероним и Амвросий – представителей церкви ветхозаветной по числу 24 очередей, на которыя были разделены все священники иерусалимскаго храма, Парал. 24, 5) [252)].

Нет согласия и между новейшими толкователями. По мнению одних [253)], старцы – это твёрдо хранившие на земле веру в Иисуса Христа и прославившиеся мученичеством, а число 24 взято в соответствии 24 священническим чредам Давида. По мнению других, это – старейшие из общества Божия, жившие на земле, победившие и увенчанные пред престолом Божиим; они, пожалуй, патриархи и апостолы, но не действительныя личности, а воплощение той истины, что около престола Божия ветхая и новая церковь имеет своих представителей [254)]. Клифот, относя это видение и к отдалённому будущему, расширяет приведённое толкование и говорит, что 24 старца есть удвоение числа 12 и есть прославленная церковь настоящаго и будущаго: это – «жители небеснаго Иерусалима» [255)].

Из дальнейшаго описания мы узнаём, что эти старцы, сидящие на престолах (не как судьи, ибо во всей

обстановке нет ничего напоминающаго суд, а как созерцатели Бож. Славы), одеты были в белыя одежды, как знак их святости и непорочности (3, 4; 7, 13), а на головах их были золотые венцы, служащие символом победной награды (2, 10). Они являются наравне с другими небесными силами, прославляющими благость и всемогущество не только Бога Вседержителя (4, 10), но и Агнца – Иисуса Христа (5, 13–14).

На основании всего сказаннаго должно притти к тому выводу, что под 24 старцами нужно разуметь не какие-либо определённые классы личностей (хотя бы патриархов и апостолов), – для этого Апокалипсис книга слишком общаго содержания, имеющая дело с общими тайнами и истинами христианской веры и церкви, – но действительных представителей всего прославленнаго человечества, сколько ветхозаветнаго, столь же и новозаветнаго. Как в Ветхом завете Бог говорил: *Я Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова* (Исх. 4, 5), и как там же псалмопевец восклицал: *дивен Бог во святых Своих* (Пс. 88, 8), так точно и в Новом завете Спаситель завещал Своим ученикам: *сядете со Мною на 12 престолах* (Мф. 19, 28), и апостол говорил: *и вас воскресил с Ним и посадил на небесах во Христе Иисусе* (Еф. 2, 6). Следовательно, к престолу Бога, к созерцанию Его славы и благости близки как ветхозаветные, так и новозаветные праведники. Одинаково как тем, так и другим присуща нравственная чистота и непорочность: одинаково могут принадлежать им и победные венцы, как победителям греховных вожделений и страстей или как свидетелям истины и мученикам. Они, эти старцы не символы, ибо пред престолом Божиим, этой высшей действительностью, не может быть ничего воображаемаго, никакой безжизненной идеи (Бог есть первее всего жизнь и действительность). Они действительныя лич-

ности, они избранники из среды прославленных (5, 9), чтобы быть выразителями служения людей Богу и любви Бога к людям. Что же касается числа 24, то оно может быть объяснено, как число, взятое Самим Богом, подобно тому как Им взяты другия числа: 6 для творения міра, 10 для заповедей и т.п., – оно может и не имеет для себя никакой символической подкладки.

Второю существенною и постоянною [256)] принадлежностью Бож. Престола были *молнии и голоса и громы* (ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί. 11, 19). Под голосами здесь вернее разуметь не звукораздельные человеческие голоса, но вообще звуки, вообще шум, как обнаружение постояннаго движения, постоянной жизни [257)].

Третьею принадлежностью Бож. Престола были семь огненных светильников, которые суть семь духов Божиих (ἑπτὰ λαμπάδες, αἵ εἰσιν ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ. Иезек. 25, 37; Ис. 11, 2; Захар. 4, 2). Это выражение тождественно с 1, 4, – с чем согласны все толкователи. Если же так, то несомненно здесь, так же как и в 1, 4, содержится указание на третью Ипостась Св. Троицы – Св. Духа, Который действует в міре как раздаятель благодатных даров (см. Стр. 152; ср. Kliefoth).

Пред престолом тайнозритель видит *море стеклянное, подобное кристаллу* (ἐνωπιον τοῦ θρόνου θάλαγγα ὑαλίη, ὁμοία κρυστάλλῳ) [258)]. Андрей кесар., указавши несколько возможных, по его мнению, объяснений кристалловиднаго моря («небесныя силы», «невозможность будущей жизни», «небеса небес», «самая сущность Богодвижимаго пространства, имеющаго блеск и сияние»), говорит в заключение: «впрочем, точное исследование непостижимых вещей достойно посмеяния». Но подобно ему и другие толкователи также старались дать своё объяснение «стекляннаго моря» и видели в нём то воды крещения, то слёзы покаяния, или свящ.

Писание, как зеркало для грехов, то настоящую жизнь, или же небо, как пребывание Бога, ангелов и святых [259]. Из новейших толкователей одни [260] видели в стеклянном море«идеальное творение в его чистом, нормальном отношении к Творцу, в противоположности творению земному, развращённому и возмущённому злым духом», другие [261] – блестящую поверхность, на которой стоял престол, иные же [262] полагали, что, подобно тому как 24 старца изображают прославленных христиан, кристальное море означает собою великое множество христианских мучеников из разных племён и народов, – море тихое и прозрачное, в противоположность морю бурному – греховному; а по мнению некоторых [263], наконец, это море – воздух или просто прозрачное пространство, чрез которое был видим престол и Сидящий на нём.

Одни из этих объяснений слишком отвлечённы, другие, напротив, слишком материальны и лишь доказывают усиленную работу человеческаго разума, старающагося проникнуть в непостижимое.

Это стеклянное море нельзя сближать с 7, 2; 13, 1; 15, 2; 17, 15, – там совершенно другой предмет речи. В общем описании Божественнаго престола (4, 2–11) первая половина 6 ст. имеет такое же значение, как и вторая половина 3 ст. (радуга вокруг престола) и первая половина 5 ст. (от престола исходили ἐκπορεύονται – молнии, голоса и громы). А так как те черты описания служили указанием на постоянную обстановку небеснаго престола, то, очевидно, к этой обстановке нужно отнести и стеклянное море. Оно должно составлять существенную черту общей характеристики. И если радуга принимается как преломление лучей от ясписа и сардиса, если молнии, голоса и громы нужно понимать за явления, подобныя известным нам, то так же долж-

но смотреть и на стеклянное море, подобное кристаллу, которое было пред престолом. Оно есть явление, подобное радуге, так же необходимое, как и эта последняя. Это та среда, не такая как наш воздух и не такая как море (только подобна морю). Но, несомненно, нечто совершенно реальное, каким был и самый престол и вся его обстановка. И если мы не можем представить себе этой среды, то из-за этого не должны отрицать её или приспособлять её для своего представления (1 Кор. 2, 9).

Посреди престола и вокруг престола четыре животных исполненных очей спереди и сзади (ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου τέσσαρα ζῶα γέμοντα ὀφθαλμῶν ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν), – вот пятая черта обстановки небеснаго престола.

Посреди – ἐν μέσῳ – нельзя понимать буквально, – в том смысле, что животныя помещались на самом троне: трон был занят Сидящим. Это даже и не самое близкое место к престолу, не его первая ступень: на ней было место для Агнца (6, 10). Необходимо понятие *посреди* сблизить с понятием *вокруг* до их совместимости. Эбрард думает найти примирение в предположении, что животныя (подобно тому как и в видении Иезек. 1, 4. 5. 14), при неподвижности престола, «находились в постоянном движении, носясь вокруг него, то закрывая от глаз зрителя, то открывая. И в тот момент, когда они закрывали его, тайнозрителю казалось, что они были как бы посреди престола». Но, как справедливо замечает Клифот, св. Иоанн, утверждая, в противоположность Иезекиилю, подвижность престола (ἔκειτο), совершенно умалчивает о движении животных и тем самым заставляет предполагать, что они также были неподвижны, пребывая в покое, который они нарушали только для славословия (4, 8). Сам Клифот предлагает

объяснить кажущуюся несовместимость понятий *посреди* и *вокруг* допущением мысли, что понятием *среди* Иоанн хочет указать на положение одного животнаго над престолом (das Verhaltnis der Hohe bestimmt), а понятием вокруг – справа, слева и внизу трона (perpherisches Verha ltnis zum Throne bestimmt). Эвальд, всегда ищущий в толковании простоты, говорит, что животныя так тесно окружали престол, так были близки к нему, что Иоанну, наблюдавшему издали, могло казаться, что они были как будто бы посреди престола и вокруг престола. Но, кажется, лучше и естественнее, сообразно с обычным представлением о лицах и предметах, окружающих и близких к престолу, как к месту сидения того или другого лица, представлять дело так, что животныя, находясь между тронами старцев и троном Сидящаго, одни были за и пред (посреди) престолом, другия же – по его сторонам.

Теперь, – кто были эти животныя? Это может выясниться только из разсмотрения их описания Иоанном.

а) Они называются ζῶα (животное. Иезек. 1, 4). Ζῶον нужно отличать от θηρίον – зверь. Θηρίον – животное хищное, жестокое, ζῶον – благородное и собственно может быть переведено «живое существо» и сближено с понятием человек, который тоже есть живое существо. Во всяком случае, – что важно для истолкования – это суть самостоятельныя живыя существа, как бы некоторыя личности.

б) Животныя исполнены очей спереди и сзади. Если необходимо признать, что Иоанн видел около престола действительныя существа, с определёнными внешними признаками, то нужно допустить и то, что он видел их имеющими множество очей и спереди и сзади. Это – не «фигуральное выражение для обозначения особенной способности животных обращать свои лица от тро-

на к трону»[264]; равным образом нельзя сказать и того, что это выражение употреблено для указания на «математическую, физическую и психологическую независимость животных[265]. Оно имеет более частную и определённую цель – показать чистоту и возвышенность их природы, каковыя свойства дают им возможность и право быть вблизи Божьяго престола, созерцать здесь славу Господа и прозревать в дела Его міроправления. «Серафимы, – говорит Андрей кесар., – просвещаются знанием того, что было прежде и что будет потом»[266].

***в)** Первое животное было подобно льву* (ὅμοιον λέοντι), *и второе животное подобно тельцу* (ὅμοιον μόσχῳ), *и третье животное имело лицо как человек* (τὸ πρόσωπον ὡς ἄνθρωπος), *и четвёртое животное подобно орлу летящему* (ὅμοιον ἀετῷ πετωμένῳ). Видение четырёх животных было и прор. Иезекиилю. О их внешнем виде пр. Иезекиил говорит: *и таков был вид их: облик их был как у человека, и у каждаго четыре лица, и у каждаго из них четыре крыла, а ноги их ноги прямыя, и ступни ног как ступни ног у тельца, и руки человеческия были под крыльями их. Подобие лиц их – лицо человека и лицо льва с правой стороны у всех их четырёх и лицо орла у всех четырёх и лицо тельца у всех четырёх с левой стороны* (1, 4 – 8. 10). Таким образом, животныя, виденныя Иоанном, хотя и напоминают животных Иезекииля, но разнятся с ними в самом существенном. Хотя их также четыре, но там каждое было совмещением четырёх, здесь – каждое самостоятельно. Там говорится о прямых ногах, о ступнях, подобных ступням у тельца, и о руках, подобных человеческим, здесь же об этом совершенно умалчивается. Там говорится только о подобии их лиц тем или другим классам живых существ, здесь же говорится об общем подобии всего их вида. Поэтому можно считать, что апокалиптическое видение не

было заимствованным или переделкою видения пр. Иезекииля, но было столь же самостоятельным, как и то, находя себе основание в общенародном еврейском представлении [267], которым пользовалось Божественное откровение.

Говоря о внешнем виде своих животных, Иоанн выражается неодинаково. О первом и втором он говорит, что первое было подобно льву, второе – тельцу или, лучше, молодому быку, так как греческое слово μόσχος, по употреблению в Ветхом завете, означает, собственно, молодого быка – вола [268]. О третьем он замечает, что оно имело лицо как человек (πρόσωπον ὡς ἄνθρωπος), о четвёртом, – что оно было подобно орлу летающему (ἀετῷ πετωμένῳ).

Толкователи [269] не сходятся между собою в решении вопроса, какой же собственно был внешний вид животных, – были ли они по внешнему виду животными, или имели человеческия тела. Если они были с телами животных, каждое известнаго класса, то к чему добавление «подобное»? И потом, что означает выражение: подобно орлу летающему? Не значит ли это, что напр., третье животное подобно человеку только лишь по своему человеческому лицу, а четвёртое подобно орлу по своей голове и крыльям? Можно, на основании Иезек. 1, 7–8, предполагать, что тела животных не принадлежали к тому или другому классу, но представляли собою странную смесь. Но так как о самых фигурах животных Иоанн совершенно умалчивает и, вероятно, потому, что он сам не разглядел эти фигуры (Ис 6, 2), то нужно согласиться с Эбрардом, что фигуры в видении не имеют особеннаго значения, а важно лишь их подобие четырём классам животных – живых существ, созданий Божиих. Эти создания, по его мнению первое – лев – есть выражение силы, второе – телец (вол

– питания [270], третье – человек – разумности и четвёртое– орёл – возвышенности [271].

г) Каждое из четырёх животных имело по шести крыл (καὶ τέσσαρα ζῶα ἓν καθ'ἓν αὐτῶν ἔχον (ἓν καθ'ἑαυτὸ εἶχον) ἀνὰ πτέρυγγας ἓξ κυκλόθεν). Каждое животное имеет по шести крыл, – на этом особенно настаивает св. Иоанн, употребляя выражение: ἓν καθ'ἓν αὐτῶν αὐτῶν – каждое в отдельности, – настаивает для того, чтобы показать, что в этом заключается одна из существенных особенностей животных. В видении Иезекииля животныя имеют по четыре крыла, и поэтому шестикрылыя животныя Апокалипсиса более подобны серафимам, веденным пр. Исаиею (6, 2), у которых было по шести крыл. Но какое же значение имеют эти крылья животных, если они пребывают в покое? Сообразно с видением Исаии, где серафимы прикрывали себя четырьмя крыльями (ср. Иезек. 1, 11), нужно допустить, что и животныя Апокалипсиса прикрывали себя своими крыльями, прикрывали совершенно, так что их фигуры, кроме их голов, были невидимы для тайнозрителя, и назначение крыльев, таким образом, состояло в сокрытии фигур животных. В данном случае русский и славянский переводы (сделанные с немногочисленных списков) [272] подтверждают именно эту мысль, так как слово «вокруг» (κυκλόθεν) относят не к последующему (γέμοντα), но к предыдущему (ἔχον) и ставит запятую не пред κυκλόθεν, а пред ἔσωθεν (внутри), переводя «καὶ» не «и», но «а». Такое размещение слов и такое понимание назначения крыльев даёт возможность находить самостоятельное значение и следующей черты в описании животных.

д) Внутри они исполнены очей (ἔσωθεν γέμοντα (γέμουσιν) ὀφθαλμῶν). Русский и славянский переводы, имея в виду текст не γέμοντα, а γέμουσιν [273], перевели

предложение с личным местоимением «они», как бы поясняя, что «исполнены» (γέμοντα в некоторых списках читается γέμοντες) относятся не к крыльям (πτέρυγγας), но к животным (ζῶα). Чрез это предупреждаются изыскания толкователей как читать – γέμοντες или γέμοντα, и к чему отнести это слово – к πτέρυγγας или ζῶα [274]. Обыкновенно толкователи [275] в сообщении 8 ст. Об исполненности очами не видят новой черты в характеристике животных и утверждают, что слова 8 ст. κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν – «вокруг и внутри» – равнозначащи: ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν – «спереди и сзади» ст. 6. По их мнению, κυκλόθεν – «вокруг» – говорит о том, что животныя имели глаза со всех сторон, чтобы видеть всё происходящее «вне» [276], а (ὄπισθεν – сзади) ἔσωθεν – «внутри» – указывает на то, что животныя имели глаза и с той своей стороны, которою они были обращены к трону. Но если κυκλόθεν – «вокруг» – означает здесь «со всех сторон» не составляет противоположения слову «внутри» – ἔσωθεν, и если κυκλόθεν нужно относить к последующему, а не к предыдущему, то тогда ἔσωθεν – внутри – будет совершенно лишним повторением, и самостоятельное значение этой черты характеристики уничтожится.

Поэтому слову «внутри» нужно придать смысл указания на то обстоятельство, что Иоанн видел глаза и «под» [277] крыльями, прикрывавшими тела животных. Эта черта апокалиптических животных напоминает собою ту, на которую обращает особенное внимание и пр. Иезекииль в своём втором видении, говоря: *и всё тело их, и спина их, и руки их, и крылья их были полны очей* (10, 12). Значит, животныя Апокалипсиса, так же как и животныя пр. Иезекииля, имели глаза не только на своих лицах спереди и сзади, но и всё тело их было снабжено глазами: они были многоочитыми.

е) Последняя черта в характеристике четырёх животных состоит в указании цели их пребывания пред престолом. Назначение их заключается в том, что *они ни днём ни ночью не имеют покоя, взывая Свят...* Таким образом, оно было таково же, какое было и для серафимов в видении пр. Исаии (6, 3). Они поют почти то же самое, и различие в содержании их славословия заключается в его большей пространности. Животныя Апокалипсиса восхваляют не только святость Господа, как всемогущаго міроправителя, но и как Вседержителя (ὁ παντοκράτωρ. См. 1, 8).

Понятие Вседержитель усиливает понятие Творец, указывает на вечное действие Божия всемогущества на все стороны жизни тварей (2 Кор. 6, 18) и особенно часто употребляется в Апокалипсисе в устах небожителей (11, 17; 15, 3; 16, 7; 19, 6; 21, 22). К имени Вседержитель присоединяется также эпитет: *Который был, есть и грядёт* (см. 1, 4). Здесь этот эпитет говорит не о троичности Божества [278)], и не о Его вечности, как о безотносительном понятии [279)], но ближе всего о том, что Господь, явивший Себя в Ветхом (Который был) и Новом (есть) заветах, явит Себя, как мздовоздателя, при кончине міра (и грядёт). Славословие представляется постоянною обязанностью животных: на это указывает глагол «имеют» (ἔχουσιν), поставленный для означения повторяемости в настоящем времени, как и соответствующее ему причастие «взывая» (λέγοντες). Здесь нужно также заметить, что более правильное чтение λέγοντες, а не λέγοντα (взывая), уклоняясь от согласования с ζῶα, предполагает для себя особое существительное мужского рода, каковым и может быть ангел или серафим видения пр. Исаии (6, 10) [280)].

Из разсмотрения характеристических особенностей животных выяснилось, каковы они сами по себе. Жи-

вотныя, предстоявшия пред небесным престолом и занимавшия весьма близкое место к нему, были в собственном смысле живыя существа, каждое со своими индивидуальными особенностями; они обладают высокими природными совершенствами в смысле независимости от условий пространства и времени и в смысле ведения; они постоянно восхваляют всесовершенства Божии.

Таким образом, в этих четырёх животных можно и должно видеть безплотныя силы, которыя окружают престол Божий. Это не херувимы пр. Иезекииля (1, 10; 10, 14), не серафимы пр. Исаии (6, 2) и не какия-либо другия небесныя силы, уже названныя в свящ. Писании, но совершенно особыя, которых видел только св. Иоанн при получении своего Апокалипсиса и для которых он не дал никакого другого названия, кроме животных (ζῶον), – живых существ по преимуществу, – первых созданий Господа Бога. К такому же взгляду приходит и Клифот, говоря, что «четыре животных суть действительно духовныя существа высшаго порядка, определённый вид ангелов». Но она отделяет их от престола Божия и как бы приравнивает к другим ангелам, как служителям Божиим, посылаемым в мiр, замечая, что «их явление есть знак милостиваго и спасительнаго присутствия Божия»[281)].

Обыкновенно толкователи не останавливаются на выяснении понятия апокалиптических животных, кто и каковы они сами по себе, но задаются вопросом, кого или что они могут обозначать. Таких предположительных объяснений много. Ещё Корнелий Ляпид в своё время насчитывал их одиннадцать (лица, добродетели, способности, стихии, евангелисты и др.), но мы остановимся только на одном, которое имеет для нас некоторое практическое значение. Св. Викторин, Примазий,

Андрей кесар., Калмет и другие принимают животных за символы четырех евангелистов, которые, по выражению Примазия, в совершенстве (очи спереди и сзади) знали Ветхий и Новый заветы. При этом св. Викторин, которому следует и наша икнописная символика, под львом разумеет ев. Марка, под тельцом – ев. Луку, под человеком – ев. Матфея, под орлом – ев. Иоанна и указывает основания для своего толкования в соответственных особенностях евангелий. Св. Андрей кесар., следуя св. Иринею и в общем принимая это толкование, дает, однако, другое приложение этим символам. По его мнению, «лев, как символ мужества, означает Иоанна; телец, довольствующийся своими трудами, означает правду и евангелие от Луки; орел означает умеренность и евангелие от Марка, человек – мудрость и евангелие от Матфея». Но его дальнейшия слова дают право допустить и нашу обычную символику. Он говорит: «сим, вероятно, знаменуется и домостроительство Божие: львом – как царя, тельцом – как первосвященника, человеком – как воплотившагося нас ради и орлом – как подателя животворящаго Духа, сошедшаго на нас свыше». На это, равно как и на другия подобныя толкования нужно смотреть как на более или менее счастливые аналогии, которыя полезны не для целей научнаго экзегезиса, а для назидания и благочестиваго размышления христиан.

Новейшие толкователи не удовлетворяясь этим простым, так сказать, практическим толкованием, прибегают к толкованиям философски-научнаго характера. Например, Эбрард [282)] говорит «при более правильном объяснении лев есть символ разрушающей силы Божией, телец (как предмет пищи и жертвы) – силы питающей, человек – мыслящей и прозревающей, летающий и оберегающий своих птенцов орел – силы охраняю-

щей и возобновляющей»[283]. «Это суть Бож. силы, действующия в природе»[284]. Но это также не экзегезис, а аналогия, только научно-философскаго характера, которая соответствует мышлению философски-образованнаго богослова.

Описав виденный престол и то, что его окружает, в 9 – 11 стихах Иоанн даёт заключение к этому видению. Он говорит: *когда животныя воздают* (δώσουσιν) *славу, честь и благодарение... тогда двадцать четыре старца падают.* Более правильное чтение не δώσει (или δῶσι), но δώσουσιν[285], не conj., а будущее, что по свойству еврейскаго языка (здесь несомненно гебраизм) должно обозначать повторяемость действия[286]. Но если бы даже русский перевод и имел пред собою неправильное чтение, однако мысль текста в нём передана верно, чего нельзя сказать о переводе славянском, где употреблено прошедшее время «даша». Слова русскаго перевода: *когда воздают,* равносильны: всякий раз, как животныя воздают (воздадут ещё сильнее и яснее), и действительно указывают на повторяемость действия. Животныя воздают *славу и честь и благодарение Сидящему на престоле, живущему во веки веков.* Сидящий – это несомненно Тот, о Котором сказано в 2 и 3 ст. и Котораго сами животныя в 8 ст. называли Богом «Вседержителем, Который был, есть и грядёт». Следовательно, хвала, благодарение и прославление животных были воздаваемы Ему как вечному Богу, *совершающему всё по изволению воли Своей* (Еф. 1, 11), – Богу, как Творцу и Промыслителю, Богу Искупителю и Богу, как будущему Судии и Мздовоздателю. Поэтому излишни усилия некоторых толкователей выяснить то, за что прославляют животныя: за творение ли[287], или за искупление[288], – животныя прославляют за то и другое, так как им доступно созерцание всех Божественных дел.

Придерживаясь буквальнаго понимания текста, следует заключить, что песнь ангельскаго (животных) славословия после окончания повторялась снова и снова, доказывая этим самым Божие постоянство и неизменяемость. И всякий раз, как она оканчивалась, 24 старца, сидевшие на своих престолах, вставали. Они снимали свои венцы и полагали их вблизи себя, пред престолом Божиим, и сами поклонялись Сидящему. Их поклонение было не столько выражением их самоуничижения [289] и сознания своего собственнаго недостоинства, сколько выражением сознания созерцаемаго Божия величия. Побуждение к поклонению было не отрицательное, но положительное; на это указывает содержание песнопений животных и самих старцев. Старцы преклонялись потому, что нельзя не преклоняться при созерцании столь величественнаго предмета. Что же касается того, что означает положение (βάλλουσι) старцами венцов, то здесь нужно обратить внимание на глагол βάλλω. Хотя он собственно означает кидать, бросать, однако здесь он употреблён не для указания на безпорядочное действие откидывания, но лишь на стремительность и непосредственность снятия и положения венцов. И в этом, так же как и в предыдущем действии преклонения, обнаруживается величественность и неотразимость впечатления созерцания Божией славы и слушания ангельскаго песнопения.

Столь же невольно вырывается из уст старцев хвала и их собственнаго песнопения. Этим песнопением они, с своей стороны, подтверждают неотразимое величие Господа. Указывая на свои отношения к Всевышнему, они в песнопении говорят, что Он достоин принять (λαβεῖν – буд. время для выражения постоянства) не только славу и честь, которыя воздают Ему и безплотныя силы, но и силу (δύναμιν), т.е. прославление

Божия всемогущества. Как люди, не одарённые способностью проникновения в будущее, старцы, в отличие от безплотных (ангелов), прославляют Бога только за то, что доступно их человеческому знанию: за сотворённый мір и за искупление; прославляют Его и за Его благое желание – соизволение (θέλημα) на бытие міра и на искупление грешнаго человечества (Деян. 7, 26–28).

Видение Бож. Престола и того, что его окружает, имеет своё самостоятельное значение в общем раскрытии апокалиптическаго откровения. Оно есть не только введение в это последнее, но и само по себе составляет часть его. Именно из этого видения св. Иоанн, а чрез него и все христиане должны узнать и глубже напечатлеть в своём сердце ту великую истину, что Господь Бог в Своём недоступном величии окружён небесными безплотными силами и более совершенными из умерших людей. А из песнопения ангелов и старцев должна быть усвоена ещё и та истина, что Господь есть не только Творец міра, не только Вседержитель и Промыслитель, но и будущий Мздовоздатель и Судия (*и грядёт*).

ВИДЕНИЕ АГНЦА
(Гл. 5).



Истина, что Господь есть Міроправитель и Судия, только намеченная в песнопении ангелов и в самом видении, раскрывается более подробно пред очами св. Иоанна в постепенном явлении различных обнаружений Бож. Міроправления и суда. Первое место занимают обнаружения Бож. Суда, обнаружения же Бож. Міроправления раскрываются лишь постоль-

ку, поскольку они служат основанием и преддверием этого суда.

Видение пятой главы есть именно одно из обнаружений Бож. Міроправления, как оснований Бож. Суда.

И видел (καὶ εἶδον) – таково начало пятой главы. Союз *и* – καί сам по себе в употреблении Апокалипсиса не есть указание на тесную связь последующаго с предыдущим [290]. С этого союза начинаются все главы Апокалипсиса, но отсюда вовсе не следует заключать, что между всеми ими существует одинаковая последовательность: этого не подтверждает их содержание. И в данном случае о тесной связи между содержанием 4 и 5 глав нужно судить не по союзу «и», стоящему между ними, но по дальнейшему раскрытию содержания 5 главы, которое действительно доказывает, что пятая глава есть продолжение четвёртой и относится к тому же самому видению и есть только его дальнейшее раскрытие.

Остановившись в 4 гл. на сообщении славословия животных и старцев, в 5 гл. Иоанн говорит о другом, что он наблюдал при той же обстановке. Обстановка видения 4 гл. осталась прежнею; не изменилось и экстатическое состояние самого Иоанна. Он, как бы стоя по-прежнему в открытых небесных вратах (4, 1), увидал *книгу* (βιβλίον) *в деснице* (ἐπὶ τὴν δεξιάν) *у Сидящаго на престоле.* Греческое выражение ἐπὶ τὴν δεξιάν русский и славянский переводы передают словом: «в деснице», что обыкновенно служит обозначением правой руки. С таким пониманием греческаго выражения соглашаются почти все толкователи, за исключением немногих, которые [291], не видя при прилагательном δεξιάν существительнаго χεῖρα (ср. 20, 1), находят здесь указание на правую сторону престола, где, по их мнению, и лежала книга. Но этому противоречит: 1) средний род

существ. μέρος (сторона), если бы оно предполагалось здесь; 2) обычное употребление этого выражения в свящ. Писании в смысле правой руки и без добавления χείρ (1, 17, 20; Мф. 6, 3; Деян. 2, 33; Галат. 2, 9; Пс. 136, 10); 3) выражение 5, 7: καὶ εἴληφεν ἐκ τῆς δεξῖας – и взял из десницы, и 4) наконец, важность самой книги. Лучше поэтому представлять так [292], что св. Иоанн увидал книгу на раскрытой длани правой руки Сидящего на престоле. Символом чего служит эта десница Сидящаго, – символом ли Бож. Всемогущества [293], или Бож.. Промыслительной деятельности, – в данном месте не должно быть и речи.

Виденную книгу св. Иоанн называет βιβλίον, а не βίβλος, не потому, что она была мала по объёму [294], но потому, что название βιβλίον было общепринятым по отношению к книгам свящ. Писания Ветхаго завета и она своею формою напоминала эти последния. Подобно им, книга, виденная Иоанном, представляется в виде пергаменнаго свёртка, как обыкновенно писались пророческия писания. Они принадлежали к числу ὀπισθογραφ'ов, т.е. свёртков, которые были исписаны с обеих сторон [295] (Иезек. 2, 9, 10) и иногда запечатывались (Ис. 29, 11). Точно так же и апокалиптическая книга была исписана внутри и совне и запечатана седьмью печатями – ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν (ὄπισθεν) κατασφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτά.

Гроций в виду затруднительности объяснения этого чтения предлагает избрать другое, по которому ἔσωθεν – внутри – и ἔξωθεν – совне разделяются, и первое относится к предыдущему, второе – к последующему. Смысл получается тот, что книга была исписана внутри, а совне была запечатана семью печатями. Конечно, чрез такое чтение смысл упрощается, но так как из-за упрощения во всяком случае не следует жертво-

вать самим текстом, то и лучше держаться того чтения, которое общепринято, как более достоверное [296].

То, что книга исписана и внутри и совне, не представляет ничего необычайнаго: так часто поступали ветхозаветные пророки, записывавшие свои пророчества на пергаменных листах. Исписанность книги с обеих сторон предполагает собою богатство содержания, которое не могло поместиться на одной стороне свёртка [297].

Толкователи задаются вопросами, как представить запечатание семью печатями и каково было содержание книги. Одни отвечают так, что книга была одним намотанным на палку листом, конец котораго был укреплён семью печатями [298]. Другие полагают, что книга состояла из семи различной ширины листов, которые, будучи свёрнуты в трубки, вложены один в другой и были скреплены между собою печатями [299]. Иные же говорят, что свиток был один, но состоял из семи оборотов-частей, которые и были отделены один от другого печатями; по мере снятия печатей свиток развёртывался далее и далее и обнаруживал своё содержание). Сами же печати могли быть помещены на краю свёртка [300]. Удобнее всего согласиться с последним мнением. Оно находить себе подтверждение в том обстоятельстве, что при снятии печатей свёрток как-будто развёртывается сам, и нет речи об отнятии предыдущаго свёртка (6, 1, 3, 5 и д.).

Вопрос о содержании книги также решается различно. Но лучший ответ на этот вопрос должен быть тот, что ея содержанием служит всё обнаруживающееся после снятия печатей, и поэтому речь об этом содержании должна быть впереди, при изъяснении этих последних. Одно только может быть указано здесь, – именно то, что так как раскрытие содержания седьмой печати окан-

чивается только одиннадцатою главою, то, стало-быть, и содержание таинственной книги обнимает собою содержание 6, 2; 11, 19. Не лишне и то предварительное замечание, что хотя книга и названа написанною (γεγραμμένον), однако ея содержание познаётся не чрез обычное чтение написанного, но чрез содержание образов, картин и явлений, которые являлись пред очами тайнозрителя при снятии печатей. Это в собственном смысле апокалиптический способ раскрытия Бож. Откровения.

Пред глазами тайнозрителя лежала запечатанная книга, и в его душе естественно возникало желание узнать ея содержание, так как он мог предполагать, что именно в ней сокрыто откровение будущих событий міра и церкви. Она должна раскрыть ему то, что должно *быть вскоре* (1, 1) и что возвестить ему было обещано в видении Подобнаго Сыну человеческому (1, 19). Эту надежду знать содержание книги ещё более возбуждает новое явление ангела. Не упуская из вида небеснаго престола, Иоанн видит летящаго по небу ангела. Ангел, как вестник Божий, называется сильным (ἰσχυρός), каким и должен быть вестник великаго Бога, так как от «вестника-глашатая требуются значительныя силы» [301)]. Он громким голосом, который должен быть слышим и на небе, и на земле, и под землею, спрашивает, *кто достоин раскрыть сию книгу и снять ея печати.* Спрашивает не о том, кто хочет раскрыть, но о том, кто достоин, кто настолько нравственно совершен [302)] и свят пред Господом, чтобы мог восприять откровение Бож. Судеб. Бог открывает людям Свою волю, но открывает только достойным и чрез достойных, только тому, кто достоин воспринять её. Но никто не отозвался на вопрос сильнаго ангела; ни на небе, среди безплотных сил и прославленных святых, ни на земле,

среди подвизающихся в вере и благочестии, не нашлось никого, кто бы мог раскрыть книгу и видеть ея содержание. Не нашлось такого лица и под землею (ὑποκάτω τῆς γῆς). Последнее выражение – не пророчески-поэтическая форма [303)] (Исх. 20, 14), но обозначение особаго класса личностей. Под ними одни толкователи [304)] разумеют демонов, обитателей ада, другие – души умерших, которые почему-либо не успели услышать проповедь евангелия и определить своё положение. А так как и демоны действительно не лишены некоторой способности воспринимать Бож. Откровение и понимать тайны міроправления (Мф. 8, 29) и так как ад (подземный) теперь, после смерти Иисуса Христа, содержит в себе только тех, кто достоин его по своей греховности, то и в выражении «под землёю» можно разуметь как демонов, так и грешников, не удостоившихся небеснаго прославления. Поэтому смысл 3 ст. будет тот, что вообще между всеми разумными созданиями не нашлось ни одного такого, которое было бы достойным раскрыть книгу и видеть ея содержание.

Ангел спрашивал, кто достоин раскрыть книгу и снять ея печати; и если в третьем стихе говорится не о снятии печатей, а о созерцании (βλέπειν) содержащагося в книге, то это, конечно, потому, что снятие печатей равносильно самому созерцанию [305)]. Снятие печатей непосредственно связано с созерцанием содержащагося в книге, и одно должно следовать за другим так же, как наблюдение на сцене следует непосредственно за поднятием занавеса [306)]. Здесь – предуказание на особенности формы и содержания апокалиптическаго откровения.

Отсутствие лица, достойнаго открыть книгу, сильно смутило св. Иоанна, и он много плакал. Он оплакивал не свою личную неспособность [307)] воспринять Бо-

жественное откровение, не свое личное недостоинство [308] и даже не греховность всего человечества [309], которая всегда служила и служит главною причиною невосприимчивости людей к Бож. Откровению. Он оплакивал то, чего как бы лишался, чего не мог узнать из запечатанной книги, но что он считал весьма нужным для знания людей и для руководства в их жизни. Хотя ему и было обещано Господом открыть то, что должно быть вскоре, но из обстоятельства отсутствия лица, достойнаго открыть таинственную книгу, Иоанн мог притти к печальному для себя выводу, что должно быть, это открытие воспоследует не скоро, ибо мiр ещё не созрел для его восприятия, как мiр ветхозаветный был несозревшим для новозаветнаго откровения до времени пришествия Иисуса Христа.

Но как тогда утешителем плачущаго Израиля был Иисус Христос, воплотившийся Сын Божий (1 Кор. 3, 11), Который принёс на землю возможно полное откровение (Евр. 1, 1–2), так точно тот же Иисус Христос в виде закланнаго Агнца является и теперь пред Иоанном для открытия таинственной книги, содержащей в себе новое откровение.

Один [310] из двадцати четырёх старцев сказал, утешая Иоанна: *не плачь,* т.е. утешение близко, – ты узнаешь содержание книги. *Вот, смотри, – лев, от колена Иудина, корень давидов победил и может раскрыть сию книгу* (ὁ λέων τῆς φυλῆς Ἰουδα, ἡ ῥιζα Δαυιδ, ἄνοιξαι (ὁ ἀνοίγων) [311] τὸ βιβλίον).

Образ льва взят из Быт. (49, 9) и в приложении к Иисусу Христу, Котораго изображает здесь Агнец, обозначает сильнаго победителя, царя по своему богочеловечеству. Иисус Христос, по выражению ап. Павла, возсиял из колена Иудина (Евр. 7, 14) и поэтому по справедливости может быть назван и действительно назы-

вается корнем Давида. Ещё у пр. Исайи Мессия назван отраслью от корня Иессеева (11, 1) и самым корнем Иессевым (11, 10; Рим. 15, 12; Апок. 22,16). Из сопоставления двух выражений пр. Исайи, по которым Мессия в одно и то же время и корень Иессея и отрасль от корня Иессеева, становится понятным, что Иисус Христос назван корнем Давида в глубочайшем смысле этого слова. Он Давидов-Иессеев корень, так как по Своей плоти чрез Св. Деву Марию происходил от той же самой крови, которая текла в жилах Иессея (Мф. 1, 1), подобно тому как и в отрасли сохраняется часть того сока, который прежде всего находился в корнях.

По предвечному Божественному предопределению, Своим пришествием на землю, Своими страданиями и смертью Иисус Христос возсоединил человечество с Богом (ср. 5, 10). Вместе с этим и чрез это Он сделался для людей источником Бож. Откровения (1, 1; Иоан 12, 32; 14, 26; 15, 26). Победа над смертью и вознесение на небо дали Иисусу Христу право и впредь быть для людей единственным ходатаем пред Богом и единственным их учителем (Мф. 11, 27; 23, 8). В этом смысле должно понимать и выражение Апокалипсиса, что Он победил для того, чтобы открыть книгу (ἐνικησεν ἀνοῖξαι) [312], т.е. чрез Иоанна сообщить людям Божественное откровение относительно таинственнаго будущаго.

Сообразно с предваряющим голосом ангела св. Иоанн мог ожидать для открытия книги кого-либо величественнаго и сильнаго (льва), но пред его взором предстал совершенно противоположный образ. Между престолом и между престолами 24 старца [313], на самом видном месте [314], на первой ступени престола («посреди») Иоанн увидал стоящаго Агнца, как бы закланнаго (ἀρνίον ἑστηκός ὡς ἐσφαγισμένον). Уменьшительное наименование агнца (ἀρνίον) ещё более выставляет

противоположность между действительностью и ожиданием.

Но вместе с этим образ закланнаго агнца указывает на победу, которая именно дала Иисусу Христу право сообщать людям Божественное откровение. Это право заключалось в том, что Он был Агнцем, закланным за грехи міра (13, 8; Евр. 9, 26). Как об Агнце, принимающем на Себя грехи міра, о Нём предсказывал ещё пр. Исайя (53, 7–8); повторил это и Иоанн Креститель (Иоан. 1, 29, 36; ср. Деян. 8, 32; 1 Петр. 1, 19). Что же касается того выражения, что Агнец был *как бы закланный* (ὡς ἐσφαγισμένον), *то это* «ὡς – как бы», подобно 1, 10; 4, 1, 6 и особенно 13, 3, означает не то, будто бы Агнец только казался закланным, не будучи таковым в действительности, но то, что он явился пред Иоанном с такими признаками, которые свойственны закланному агнцу, т.е. с раною заклания [315)].

Описание стоявшаго пред престолом Агнца не ограничивается указанием на его закланность. Присоединяется ещё и то, что он имел *семь рогов и семь очей, которыя суть семь духов Божиих, посылаемых во всю землю.* Рог в свящ. Писании всегда употребляется как символ силы и защиты. (Пс. 18, 3; 89, 18; Иер. 48, 25; Иезек. 29, 21; Дан. 7, 8; Захар. 2, 1; Лук. 1, 69; Апок. 13, 1), и семь рогов Агнца, как число священное и число полноты, означают полноту могущества Иисуса Христа как Богочеловека и Искупителя. Рога, как символ понятный и известный, не объясняются Иоанном, но относительно очей он замечает, что они означают семь духов Божиих. Более правильное чтение, как и в русском переводе, не «ἅ εἰσι», но «οἵ εἰσι», т.е. которые суть...; которые («οἱ») относятся не к κέρατα (рога), а только к ближайшему определяемому ὀφθαλμούς (глаза); здесь то же, что и в 1, 15 и 4, 1 [316)].

Относительно того, что нужно разуметь под семью духами Божиими, существуют различныя мнения толкователей. Одни [317] разумеют семь ангелов, другие же [318] – семь даров Св. Духа и сближают с выражениями Ис. 11, 2 и Захар. 4, 10. Но так как невозможно объяснить и понять, почему только семь ангелов (называются) являются посланными на землю, ибо все ангелы суть слуги Божии, в служение посылаемые (Евр. 1, 14), то лучше согласиться со вторым мнением и, как в 1, 15 и 4, 1, под семью духами разуметь Св. Духа с Его благодатными дарами, которыми Он почивает на Иисусе Христе и пребывает среди верующих, изливая на них обильную благодать искупления. Что же касается того возможнаго возражения, что Св. Дух уже был представлен в этом видении семью светильниками (4, 5), то оно устраняется предположением происшедшей перемены в видении, когда прежних светильников уже не было пред глазами тайнозрителя [319], а главным образом тем замечанием, что от апокалиптическаго видения нельзя требовать полной ясности всех подробностей: здесь, как и в сновидениях, может совмещаться то, что в действительности несовместимо [320].

Это же замечание должно сделать и относительно образа 7 ст. Явившийся (представший) Агнец *взял из десницы Сидящаго книгу.* Чем взял? – спрашивает Корнелий Ляпид, и отвечает: ногами, – но понимать это нужно символически. Но лучше совсем не задавать подобных вопросов при изъяснении апокалиптических видений, в которых многое из частностей оставалось неясным и для самого тайнозрителя.

При взятии Агнцем книги, как при действии знаменательном, четыре животных и 24 старца *пали пред Ним.* Ни в 4, 8–9, ни в 5, 14 не говорится о падении четырёх животных; поэтому совместное падение их в 8 ст. нуж-

но понимать как указание на особенную торжественность момента. Впрочем, совместность действий ограничилась только этим поклонением.

Далее речь идёт исключительно о старцах. Причастие (имея) ἔχοντες, поставленное в муж. роде, относится, очевидно, только к πρεσβύτεροι (старцы), которые только одни держали в своих руках гусли (арфы) и чаши. Гусли – это не просто «символ согласнаго небеснаго песнопения» [321)], не «эмблема постоянной хвалы Господу» [322)], это – действительный инструмент, который видел тайнозритель в руках старцев; поэтому и звуки гуслей были действительными, как действительно слышалась и та песнь, содержание которой передаётся далее. Лишь о чашах, которыя напоминают собою кадильницы ветхозаветных священников, говорится, что оне были символом молитв святых. Подобно тому, как ветхозаветные священники, входившие во святилище для воскурения фимиама, были представителями и ходатаями молящагося народа, точно так же и старцы являются представителями святых, вознося их молитвы к Господу Богу. Продолжая далее сравнение, можно сказать, что как ветхозаветные священники ходатайствовали только за избранный еврейский народ, так и старцы ходатайствуют только за святых, под которыми нужно разуметь не исключительно небесную церковь прославленных [324)], но всех вообще христиан [325)], не только умерших, но и живых [326)], носивших во времена апостолов общее наименование святых (Деян. 9, 13, 32; 26, 18; Рим. 1, 7; 1 Кор. 1, 2; 6, 1), так как для их утешения было и само видение.

Поклонение и (возношение) курение сопровождаются старцами пением славословия. Оно названо новою песнию, и, конечно, не в отличие ея от 4, 11 [327)], не в смысле ея превосходства [328)] и возвышенности [329)], но в

том же самом смысле, в каком Спаситель называл новою Свою заповедь о любви (Иоан. 13, 34), т.е. по некоторой новости ея содержания [330] (Ис. 42, 9– 10). В своём песнопении старцы прославляют представшаго пред престолом Агнца и указывают на Его дело искупления, которое дало Ему право быть единственным ходатаем между Богом и людьми (1 Иоан. 2, 1; Евр. 9, 15), а в данном случае, чрез раскрытие таинственной книги, – право сообщить откровение о будущем. Иисус Христос – Агнец представляется общечеловеческим искупителем [331], без всякаго различия людей по коленам, языку (γλώσσα – наречие) [332], по роду и племени (ср. Ис. 66, 31; Дан. 3, 7); одинаково по отношению ко всем людям Он проявил Свою безконечную любовь (Еф. 5, 25), поэтому одинаково от всех и за всех Он достоин хвалы, которую возносят Ему старцы, представители человечества [333].

При изъяснении 10 ст. встречается значительное филологическое затруднение. Существуют разночтения. По одному читается (как в русском и славянском перевод.): и соделал нас царями и священниками Богу нашему, и мы будем царствовать на земле (καὶ ἐποίησας ἡμᾶς τῶ θεῶ ἡμῶν βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς καὶ βασιλεύσομεν ἐπὶ τῆς γῆς) [334]. Но это чтение, по которому всё содержание 9 и 10 ст. относится исключительно к старцам, считается менее правильным и большинством изследователей и толкователей [335] текста объясняется как стремление переписчика упростить его понимание и достигнуть однообразия в чтении обоих стихов. Лучшее чтение, по мнению тех же толкователей и изследователей, сообразно с большинством древних списков следующее: (καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῶ θεῶ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς καὶ βασιλεύουσιν ἐπὶ τῆς γῆς) [336] – и сделал их Богу нашему царством и священниками, и они царству-

ют на земле. Первее всего здесь старцы говорят не о себе (ἡμᾶς), но о других (αὐτούς); во-вторых, говорится, что эти другие сделаны не просто «царями и священниками», но царством и священниками, и, в-третьих, они царствуют уже теперь, а не в будущем только.

Употребление αὐτούς (их), а не ἡμᾶς (нас) возвращает нашу мысль к 8 ст., к выражению: *чаши суть молитвы святых.* Там старцы были изображены как ходатаи пред престолом Всевышняго за всех христиан. Здесь, в ст. 10, они, выделяя самих себя, как ходатаев и молитвенников, благодарят и славословят Господа Бога за всех других христиан, живущих на земле и принадлежащих к воинствующей церкви. Благодарят они за то, что по милости Божией христиане составляют теперь на земле царство [327)] Иисуса Христа, царство мира, правды и радости во Св. Духе, царство не внешнее и гражданское, но духовное, в котором, благодаря победе над диаволом, препобеждаются греховныя вожделения и страсти.

В этом Христовом царстве христиане собственно не цари, а скорее поданные или соправители Христа и могут быть названы священниками. То, что характеризует в этом царстве всякаго члена, есть то, что он в своих отношениях к Господу не нуждается в особенных посредниках, но может входить в общение с Ним сам непосредственно. Каждый член Христовой церкви, каждый христианин может и должен приносить Господу в жертву свою собственную душу, свою жизнь, устроять её по заповедям Божиим. В этом отличие Ветхаго завета от Новаго, в этом преимущество новозаветнаго человека пред ветхозаветным, который был обязан приносить жертву в Иерусалимском храме не сам лично, но непременно чрез священника. Христианин уже не стеснён обрядовым законом и сам вместе с своим свя-

щенником деятельно участвует в принесении безкровной жертвы.

Возникает вопрос, как согласить с этим и понять выражение конца 10 ст.: *и они царствуют на земле?* Не будет ли оно повторением предыдущей мысли об участии в Христовом царстве? В виду сего некоторые толкователи [328)], чтобы избежать этого предполагаемаго повторения, соглашаются допустить чтение βασιλεύσουσιν – будут царствовать, вместо βασιλεύουσιν – царствуют. Но опасение напрасное. Новость мысли в выражении конца 10 ст. становится очевидною уже из его сопоставления с 20, 6, где хотя и говорится о царствовании, но о царствовании со Христом и без добавления «на земле» (ἐπὶ τῆς γῆς). Последнее добавление указывает нам истинное понимание нашего места. Клифот утверждает, что свящ. Писанию неизвестно употребление глагола βασιλεύειν со значением духовнаго царствования, владычества на земле по отношению к христианам, и поэтому он относит царствование христиан к их царствованию на новой земле. По его мнению, здесь разумеется то же самое, о чём говорится в 22, 5, т.е. вечное блаженное царствование после всеобщаго воскресения. Что же касается употребления глагола «царствуют» не в будущем, а в настоящем времени, то Клифот объясняет это тем, что для умерших во Христе и блаженствующих нет будущаго времени, но одно настоящее, так как они находятся в единении с Богом, для Котораго совсем нет времени. Но, во-первых, выражение 22, 5 не тождественно с нашим; там: *будут царствовать во веки веков* (βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων), здесь же: *и царствуют на земле.* Во-вторых, не справедливо утверждение, будто бы βασιλεύειν не употребляется в смысле духовнаго царствования. Против этого говорят места: Рим. 5, 14; 17,

21; 6, 12; а выражение 1 Кор. 4, 8: *о, если бы вы и в самом деле царствовали, чтобы и нам с вами царствовать* (ср. Кор. 15, 25) – прямо можно приравнять к выражению 10 ст. Как там, так и здесь говорится о царствовании христиан и именно на земле, ещё во время земной жизни. И если у ап. Павла, принимая во внимание контекст речи, под царствованием нужно понимать нравственное господствующее положение христиан среди людей міра сего, когда они являются для него солью и светом, то исключительно в этом смысле нужно понимать и выражение 10 ст. Христиане, как члены царства Христова, как избранные от міра сего, и теперь царствуют на земле, поскольку являют в себе ту нравственную силу, которая отличает каждаго истиннаго христианина и которая неоднократно и особенно рельефно проявлялась в жизни великих христианских подвижников.

Таким образом, выражение: «царствуют на земле» по его смыслу можно приравнять к 2, 27: *будет пасти их жезлом железным,* – как это выражение было объяснено в своём месте.

От животных и старцев, ближе всего бывших к престолу Божию (в 11 ст.), тайнозритель переводит свой взор на безчисленных ангелов, которые, как и по описанию пр. Даниила (7, 10), окружали Бож. Престол. Они, подобно четырем животным и старцам, прославляли Сидящаго на престоле и Агнца, а не оставались безмолвными. Иоанн слышал ангельские голоса [339], которые как бы от лица всех безплотных сил возносили славословие Господу Богу. Их славословие (третье), отличаясь от первых двух (животных и старцев), состоит в перечислении семи добродетелей [340], достоинств Агнца. Ангелы прославляют те общия достоинства Иисуса Христа, благодаря которым в искупленном міре водворился лучший порядок, единство и усовершенство-

вание [341]. Подробное и точное объяснение этих достоинств (ср. 1 Пар. 29, 11–12), сколько затруднительное, столько же и малополезное [342], может быть оставлено без всякаго ущерба для полноты изследования.

В 13 ст. Иоанн сообщает ещё о новом, четвёртом, славословии: он слышал слухом тайнозрителя, как Сидящему на престоле и Агнцу воздавали славословие все Божественныя создания, находящияся на небе, на земле и под землею.

Под небесными созданиями нужно разуметь безплотныя силы ангелов, – всех остальных, которые не были подразумеваемы Иоанном в 11 ст., где говорилось только о многих ангелах.

Под созданиями, пребывающими на земле, нужно подразумевать как людей, так и других обитателей земной поверхности. Здесь нужно иметь в виду истину, особенно ясно высказанную ап. Павлом, что и сама неразумная *тварь ожидает откровения сынов Божиих* (Рим. 8, 19–22).

На основании этих слов мы должны допустить, что земным тварям не чуждо некоторое участие в благах искупительнаго дела Иисуса Христа, а вследствие этого вполне естественно и их участие в прославлении апокалиптическаго Агнца, представшаго открыть книгу будущих судеб міра. При допущении такого широкаго понимания указания на обитателей земли становится ясным и указание на обитателей под землёю (ὑποκάτω τῆς γῆς). Обыкновенно толкователи, задавшись предвзятою мыслью о прославлении здесь Агнца исключительно за дело искупления и упустивши из внимания только что указанную нами мысль ап. Павла, затрудняются точным определением выражения «под землёю». Эдвальд сближает это выражение с Рим. 8, 39 и Колос. 1, 16 и, приписывая Иоанну подражание еврейским рав-

винам-талмудистам, населявшим весь міръ безчисленными ангелами, утверждает, что здесь нужно разуметь ангелов, находящихся в шеоле. Генгстенберг под подземными обитателями разумеет обитателей ада – диавола и осуждённых людей. Но ни тот ни другой не обратили внимания на то, что главное значение 13 ст. заключается не в перечислении мест, где слышалось славословие, а тех, от кого воздавалось это славословие («всякое создание» – πᾶν κτίσμα). Демоны же и осуждённые люди не могут быть причислены к созданиям особаго рода, но суть создания, исказившия свою природу и своё назначение. Кроме этого, под подземными тварями нельзя разуметь демонов и осуждённых людей ещё и потому, что свящ. Писание вообще не допускает прославления Всесвятаго Бога со стороны демонов и грешников (Деян. 16, 17–18). На этом основании нельзя согласиться также и с Клифотом, который в выражении «под землёю» находит указание на местопребывание душ тел умерших, которые во время своей земной жизни не были призваны к спасению. Этой мысли невозможно принять ещё и потому, что после схождения Иисуса Христа в ад не стало особеннаго местопребывания (состояния) для неверующих в Иисуса Христа; теперь все разделяются только на два класса: спасающихся и погибающих, из которых последние не способны принять участие в прославлении Господа Бога и Искупителя Иисуса Христа.

Поэтому всего естественнее в словах «под землёю» видеть указание на те разряды Божественных созданий, которыя имеют место своего обитания ниже земной поверхности. Аналогии этому выражению нужно искать не где-либо в другом месте свящ.Писания, а ближе всего в Исход. 20, 4 и Пс. 148, 7, или же в Филип. 2, 10, где идёт перечисление разрядов Божественных созданий, которыя все призваны к прославлению Бога.

Таким образом, мысль 13 ст. будет следующая. Когда пред престолом Всевышняго предстал закланный Агнец для того, чтобы раскрыть книгу откровения о будущем, тогда не только ближайшия к престолу четыре животных, не только избранные из прославленных людей 24 старца, не только высшие безплотные ангелы, но и вообще все Божественныя создания, находящияся и на небе, и на земле, и под землёю, и под водами, и на водах, – одни за другими и все вместе воздают славословие и Богу и Агнцу. Они предугадывают, что вместе с раскрытием книги будет возвещено о времени наступления новой жизни для всего міра, когда и *сама тварь освобождена будет от работы тлению в свободу славы детей Божиих* (Рим. 8, 21), и поэтому они воздают Сидящему на престоле и Агнцу благословение, и славу, и честь, и державу (1, 6; 4, 9; 5, 12).

Это славословие, как выражение сознания всем міром важности готовящагося события, было великою минутою в деле Божественнаго міроправления, и потому-то, как видел и слышал Иоанн, – четыре животных произнесли знаменательное «аминь» (Пс. 40, 14; Втор. 27, 15–26), а старцы пали и поклонились Живущему во веки веков, т.е. вечному Богу, действующему в сотворённом Им міре (ср. 4, 9–10).

Так окончилось это видение, – видение, в котором для христиан открыты великия истины о безконечном величии Господа Бога, почивающаго среди ангелов и святых, и о Его свойствах Творца и Вседержителя; открыты и истины основания и устройства веры в Иисуса Христа, надежды на Него и любви к Нему. Как к Агнцу, пред Которым за Его дело искупления поклоняется *всякое колено небесных, земных и преисподних* [343] *(Филип. 2, 10)*.

ВИДЕНИЕ ПЕРВЫХ ЧЕТЫРЕХ ПЕЧАТЕЙ (6, 1 - 8).



Видения небесного престола и представшаго пред ним Агнца были первыми обнаружениями Божественной промыслительной деятельности в первом из пяти порядков апокалиптических явлений. За ними следует видение снятия печатей книги. Это видение предполагает первыя и притом не только по своей внешней связи, но и по внутреннему соотношению. Небо и небесный престол, понимаемые как жилище Божие, служат источником и основанием всех тех событий и явлений, которыя совершаются на земле. События и явления, символизируемыя четырьмя печатями, хотя и происходят на земле, но по небесному определению и соизволению: в них осуществляется Божественная воля, и они должны быть разсматриваемы с этой стороны.

Откровение шестой главы св. Иоанн начинает так же, как и откровение предыдущей главы: *и видел,* говорит он. Очевидно, в его положении, как зрителя, не произошло никакой перемены, не произошло перемены и в состоянии его духа. Имея пред глазами небесный престол, книгу и Агнца, святой тайнозритель созерцает, как этот последний снимает первую печать книги; в это же самое время он слышит громовой голос.

Голос назван громовым (ὡς φωνὴ βροντῆς), но не потому, что он был звуком действительнаго грома, а потому, что был подобен ему по своей силе, благодаря чему соответствовал торжественной обстановке [344]. Он принадлежал одному из четырех животных. По мнению одних толкователей [345], тайнозритель употребил здесь числительное один (εἷς) в смысле первый (πρῶτος) и этим самым хотел указать на первое из четырёх животных,

т.е. льва. Но новейшие толкователи [346] видят в числительном один (εἷς) и порядковое в его соответствии печатям: первой, второй и т.д. Это был голос какого-то одного из животных, а какого – Иоанн не только не указывает определённо, но даже как бы намеренно затемняет решение этого вопроса конструкциею своего выражения: одного из четырёх животных. Очевидно, это совершенно не важно в понимании самого видения. Не важно и даже прямо не нужно решение и того вопроса, почему именно от животнаго, а не от кого-либо другого слышится голос. Потому ли, что эти животныя суть выразители Божественнаго благоволения к міру и к спасению чрез Иисуса Христа [347], или потому, что они были ближайшими к небесному престолу и вследствие этого их голос более всего соответствовал торжественности обстановки, – точное решение этого вопроса ничего не прибавит к уяснению видения.

Более важно решение вопроса о том, что говорит этот голос. В русском и славянском переводах, в Вульгате и у Андрея кесар., сообразно с многочисленными рукописями, конец 1 ст. читается: *иди и смотри* (ἔρχου καὶ βλέπε). Но почти все новейшие толкователи и изследователи (кроме Эвальда), имея в виду свидетельство лучших списков, считают более правильным чтение без прибавки «смотри» (βλέπε), ибо, как догадывается Эбрард, она сделана после и, по всей вероятности, по аналогии с Иоанн 1, 47.

Здесь обращение не к Иоанну, которому, как думает Эвальд, будто повелевается переменить свою точку зрения или же, по мнению Эбрарда, подойти ближе к книге: бывший в духе и созерцавший в духе же, Иоанн вовсе не нуждался в каком-либо перемещении; да этого не требовала и сама книга, содержание которой было выражено не буквами, но видениями. Одни [348] полагают,

что лицо, к которому обращён этот призыв, было то самое, которое выступает после него, т.е. здесь разумеется (как 3, 5, 7 ст.) всадник на белом коне. Но неудобство такого толкования заключается в том, что на всадников четырёх печатей нельзя смотреть (особенно на трёх последних) как на личности, действующия сознательно и самостоятельно. На первом плане здесь не всадники, а кони; кони же, несомненно, суть символы и олицетворения. Поэтому лучше в выражении «иди» (ἔρχου) видеть безличное обращение и переводить его: пусть идет, пусть совершается, да будет то, чему надлежит быть [349].

Таким образом, здесь при указании на промыслительное Божественное действие слышится от престола Божия то же самое, что слышалось и при творении міра (Быт. 1, 3–6). Так что если и нужно допустить (как в наших русском и славянском переводах) добавление «и смотри», то всё выражение нужно будет понимать следующим образом: по снятии первой печати, когда Иоанн напряг всё своё внимание, послышался голос животнаго: пусть совершается то, чему надлежит быть по Божественному предопределению, ты же, Иоанн, смотри и запечатлей в своём уме.

И подобно тому, как при творении міра после слов Господа: *да будет свет,* – свет появился, так точно и теперь после слов «иди и смотри» Иоанн видит выступающим белаго коня и на нём всадника. Всадник был украшен венцом, а в руке имел лук. К этому описанию внешности всадника добавлено ещё, что он имел вид победителя и выступал на верную победу. Более ничего не сказано и не дано никакого объяснения этому таинственному символическому образу. Для его уразумения приходится обратиться к аналогиям свящ. Писания. Ближайшая аналогия может быть указана в 19, 11

и т.д. А так как там всадник на белом коне прямо назван Словом, т.е. Иисусом Христом, грядущим для суда над міром, то естественно и наше место понять в том же самом смысле. И, действительно, очень многие толкователи [350)] видят в этом апокалиптическом всаднике на белом коне Иисуса Христа, выступающаго в мір с Своим Евангелием. Этому соответствует и белый конь, на котором обыкновенно являлись цари и предводители [351)], – а Христос и есть основатель новаго царства; соответствует такому пониманию и венец на голове всадника. Венец есть знак победы [352)], а Иисус Христос, как победитель диавола, смерти и ада (Евр 2, 14–15), и может быть назван победителем в абсолютном смысле. Точно так же и замечание, что всадник выступает с целью верной победы, вполне отвечает образу Иисуса Христа, Который должен победить Себе весь мір и во всём міре основать Свою Церковь (Мф. 16, 15–20).

Но хотя все черты таинственнаго всадника и могут быть приложены к Иисусу Христу, однако же этим не следует увлекаться толкователю Апокалипсиса и успокаиваться на этой аналогии. Образы Апокалипсиса отличаются слишком общими чертами и потому могут быть изъясняемы в различных направлениях и в приложении к различным личностям и событиям. Главным основанием изъяснения образа перваго всадника применительно к Иисусу Христу служит аналогия 19, 11. Но там и здесь описание всадников далеко не совпадает. Это замечают и сами толкователи, принимающие вышеизложенное мнение. Они думают объяснить различие тем, что здесь всадник только выступает для победы, там же он – уже победитель. Но это объяснение объясняет себя собою, первое доказывая вторым, а второе – первым. Там тайнозритель, желая указать на действительную личность всадника, характеризует Его

особенно подробно, даёт Ему несколько названий и достигает того, что становится несомненным, что тот всадник – Иисус Христос. Очевидно, там у Иоанна определённое указание личности всадника было его непосредственным намерением. По отношению к 6, 2 этого сказать нельзя. Здесь самый всадник охарактеризован очень кратко и общими чертами, и, сближая видение первой печати с видениями следующих трёх, необходимо сказать, что тайнозритель своё главное внимание обращает на коней и на цвет их масти, о всадниках же говорит лишь по связи с конями. Посему при изъяснении видений нужно более всего обращать внимание на образы коней и на их масти. И если все толкователи поступают так по отношению к дальнейшим трём печатям, то дол́жно поступить так и по отношению к видению первой. Нужно здесь обратить главное внимание на образ белаго коня.

Конь есть самый естественный символ движения, войны. Здесь конь – белаго цвета, следовательно и под движением нужно разуметь движение духовнаго, высшаго свойства, – чистое (белое) и по своим целям и по своим средствам. Это движение, очевидно, то, которое произошло на земле вследствие христианской проповеди; эта война – та, о которой говорил и Спаситель, замечая, что Он *пришёл принести на землю не мир, но меч* (Мф. 10, 34); эта война – борьба света с тьмою, Божественной благодати с грехом после искупительнаго подвига Иисуса Христа.

А победоносный вид всадника находит себе объяснение в тех быстрых успехах, которыми сопровождалась христианская проповедь и о силе которой сказано: *сия победа, по̀бедившая міръ, вера наша* (Рим. 10, 18; 1 Иоан. 5, 4).

Итак, ***белый конь*** есть олицетворение распространения христианской проповеди. Но так как христианская проповедь была пронесена по всему міру апостолами и их преемниками не их собственною силою, а исключительно силою вдохновлявшаго и укреплявшаго их Иисуса Христа (Филип. 4, 13; Кол 1, 11), то и конь Апокалипсиса является пред Иоанном с победоносным всадником. Как всадник управляет конём, так управлял Иисус Христос Своими апостолами и их преемниками. Он ещё при Своей жизни, предрешая и обуславливая победу христианской проповеди, говорил апостолам: *Я с вами во все дни до окончания века* (Мф. 28, 20), и ещё: *Св. Дух научит вас в тот час, что должно говорить* (Лук, 12, 12). Христианская проповедь, руководимая и подкрепляемая Иисусом Христом и Св. Духом, совершала и совершает своё победоносное шествие, и слова христианской проповеди, как стрелы из лука, пронзают человеческия сердца (Пс. 44, 6) и заставляют их искать помощи и исцеления у Господа.

Такое объяснение образа всадника на белом коне более удобоприемлемо, чем объяснения, разумеющия под всем образом исключительно Иисуса Христа [353)], слово Божие [354)] Евангелие [355)], Евангелие, имеющее своим содержанием Иисуса Христа [356)], апостолов [357)], Христа и апостолов [358)], проповедь христианства чрез Св. Духа [359)], проникновение христианства в среду человечества [360)].

Другия мнения по этому вопросу, которых ещё Корнелий Ляпид насчитывал до десяти, едва ли заслуживают упоминания. К числу их нужно отнести и мнение Крементца, по которому «победитель на белом коне есть основатель седьмой всемірной монархии (17, 11), император социальной революции», а также мнение Брандта, который под белым конём разумеет те вой-

ны, которыя будут происходить на земле с самаго начала христианства и до второго пришествия Господа.

Наше объяснение имеет за собою то преимущество, что вполне отвечает обычному пониманию символов трёх следующих печатей. Только при понимании под символом белаго коня распространения христианской проповеди и возможно соблюсти то единство объяснения. Котораго требуют видения первых четырёх печатей. Они связаны между собою не только внешне, подобием выражений, но и внутренне и представляют собой явления, одно другое обусловливающее и одно другое предполагающее.

Таково, первее всего, видение второй печати. Агнец, котораго здесь тайнозритель не называет этим именем, снял вторую печать таинственной книги. Тогда, подобно тому как и при снятии первой, послышался голос (не прежняго – перваго, но) другого (δεύτερον) из четырёх животных. О голосе этого животнаго Иоанн не говорит, как сказал он о голосе перваго животнаго, что он был как бы звуком грома (ὡς φωνὴ βροντῆς), но совершенно умалчивает о его силе и качестве. Это нужно объяснить не желанием «избежать повторения»[361)], а скорее всего тем, что и в действительности, в соответствие видению, звук голоса второго животнаго был не столь величествен и торжествен [362)].

Голос второго животнаго произносит те же слова «иди» (ἔρχου), т.е. пусть совершится и это, чему также должно совершиться по определению Божию, ты же, Иоанн, «смотри» (βλέπε).

Иоанн увидел другого (ἄλλος) коня, отличнаго от перваго по цвету: он был ***рыжий***, или, правильнее, огненный (πυῤῥός). Конь вообще является символом усиленнаго движения; здесь же он означает то движение,

которое было последствием движения по снятии первой печати и вытекало из него как следствие из своей причины.

Белый конь первой печати означал распространение христианской проповеди в мiре и тот переворот, который она производила во внутреннем человеке и в его внешних – общественных и государственных – отношениях. То был благодатный и мирный переворот, то было Божественное дело совершенствования человечества и его спасения. Поэтому-то там – белый конь и в руках всадника был только лук. Здесь, во второй печати, конь – рыжий. Один уже этот цвет, – цвет, напоминающий разрушительное свойство огня и цвет человеческой крови, – говорит о губительном значении олицетворяемаго движения.

Это свойство последняго становится более очевидным из дальнейших слов 4 ст.: *сидящему на рыжем коне дано было* (позволено) от Господа Бога *взять мир* (τὴν εἰρήνην) *с земли.* Мир может быть понимаем и как мир внутренний, спокойствие совести, и как мир внешний, состоящий в мирных отношениях между собою людей. Судя по тому, что последствием этого отнятия мира должна быть взаимная вражда между людьми, доходящая до взаимных убийств, нужно заключить, что по действию всадника на рыжем коне на земле не будет ни того ни другого мира. Мир совести, внутреннее спокойствие, будет нарушен тем, что у людей не станет уверенности в правильности своих религиозных убеждений. Не станет вместе с этим и спокойствия внешняго, которое будет уничтожено возникшею враждою против тех, кто будет виновником нарушения внутренняго мира, внутренней, хотя бы и ложной, самоудовлетворенности. Всё это и было на земле с началом распространения христианства. Языческая совесть обезпо-

коилась, когда вследствие христианской проповеди становилась очевидною ложность языческой религии и языческих правил и законов жизни. Это спокойствие возвращалось только тогда, когда язычник делался христианином, и только в том, кто окончательно отказывался от прежних языческих убеждений. Но пока совершается этот переворот в отдельных личностях, среди людей обнаруживается много взаимной вражды и проливается много крови.

Язычники первых времён христианства, когда всадник на белом коне (христианская проповедь) только что победоносно вступил в міръ, потерявший прежние устои совести и человеческаго взаимнаго сочувствия, были до крайности жестоки. Об этом особенно ясно говорят нам историки того времени: Иосиф Флавий, Тацит, Плиний, Светоний и др. Люди того времени убивали друг друга, совершенно не зная ни сожаления ни сострадания. Особенно же эта жестокость и это безчеловечие проявились в гонениях против христиан-иудеев и язычников. Но эта озлобленность, эта вражда и кровавая жестокость проявились не только в первые века христианства, но проявлялись и после, проявляются всегда и теперь там, где христианская проповедь начинает проникать в среду языческаго общества. Везде, как прежде, так и теперь, где впервые появляются христианские миссионеры и христианские проповедники, где появляются первые христианские прозелиты, там появляется и рыжий апокалиптический конь, – там начинается вражда, озлобленность, преследования и часто избиения христиан целыми массами (Мф. 10, 34; Иоан 16, 2).

Таким образом, рыжий конь и его всадник с большим мечом обозначают обнаружение вражды и злобы, которыя везде и всегда сопровождают на первых по-

рах распространение христианства. Это есть необходимый для человечества очистительный огонь, о котором говорил Спаситель: *огонь пришёл Я низвести на землю: и как бы желал Я, чтобы он уже возгорелся !* (Лук. 12, 49).

Только у Андрея кесар. мы находим некоторое подтверждение такого понимания символа рыжего коня. Он говорит: «и апостольским учением мучеников и учителей, по распространении проповеди, когда природа разделилась сама на себя, нарушился мир міра». Некоторые толкователи [363)] относят это явление лишь ко временам мучеников, бывших жертвами гонений со стороны языческих римских императоров; рыжий конь, по их мнению, есть исключительно олицетворение вражды и пролития крови, которыя происходили в первые три века. Но если белый конь есть символ распространения христианства, а рыжий – символ вражды, проявляющейся при этом распространении, то нет никакого основания это соотношение ограничивать исключительно временем трёх первых веков: христианство ещё и по настоящее время не распространилось по всей земле и не достигло полнаго преобладания над другими религиями.

Впрочем, большинство новейших толкователей [364)], имея в виду эсхатологическую речь Спасителя (Лук. 21, 12; Мф. 24, 6), образ рыжаго коня понимают как общий символ кровавой войны [365)] с целью Бож. Суда и наказания народов [366)]. При этом одни, принимая символ рыжаго коня за олицетворение войны, смотрят на нее как на помощь и необходимое условие для достижения цели всадника на белом коне [367)]; другие же, отделяя эти явления одно от другого, хотят видеть в рыжем коне те «военныя движения, которыя будут происходить в конце міровой истории, как признаки прибли-

жения этого конца, и которыя будут иметь своею целью потрясти міръ»[368]. Но видеть в символе рыжаго коня предуказание на события последняго времени и сближать с эсхатологическою речью Спасителя, пользуясь лишь внешним сходством выражений, нет никаких оснований. Указания на войны последняго времени, которыя имел в виду и Спаситель, Апокалипсис сообщает нам много после, – в последующих явлениях.

При снятии третьей печати Иоанн увидал ***вороного коня***. Черный цвет есть цвет скорби и нужды, а потому и символ вороного коня есть символ человеческой нужды, которая прежде всего выражается в недостатке питания, в голоде [369]. О таком значении символа вороного коня говорит самый вид всадника и голос, отдававший ему приказание. Всадник имел в своих руках весы (ζῆγον). Весы нужны для измерения; они говорят о точности, об умеренности, об отсутствии лишняго и потому весьма удобно напоминают о голоде, во время котораго слишком тщательно наблюдают за отмериванием и взвешиванием хлеба по причине его недостатка [370].

Голос, который Иоанн слышал раздающимся среди животных (ср. Исх. 25, 18) и который был голосом Божественным [371], как исходивший от Божьяго престола [372], говорил, обращаясь к всаднику на чёрном коне: *хиникс* (χοῖνιξ) *пшеницы за динарий и три хиникса ячменя за динарий, елея же и вина не повреждай.* По согласному мнению толкокателей, первая половина этого повеления указывает на необыкновенную дороговизну жизни вследствие голода. Хиникс – это самая малая мера хлебнаго зерна; одного хиникса пшеницы или трёх хиниксов ячменя едва досъаточно для пропитания одного здороваго человека. Но и эта малая мера будет цениться в динарий, т.е. в ту монету, которая была

обыкновенною дневною платою рабочаго человека (Мф. 20, 2. 13). Следовательно, рабочий может заработать только для своего личнаго пропитания, но у него ничего не остаётся ни для одежды ни для прокормления своей семьи. Таким образом простой класс людей будет крайне стеснён в удовлетворении своих насущных потребностей.

Окончание же 6 ст. – елея и вина не повреждай – говорит о том обычном печальном явлении, что в то время, как рабочий класс терпит крайнюю нужду в удовлетворении своих насущных потребностей, богатые классы общества, эксплуатирующие бедных, утопают в роскоши и излишестве. Всаднику на вороном коне повелевается не то, чтобы произвести умеренный голод, сохранив для питания маслины и виноград [373] (осенние плоды), но ему повелевается произвести самый большой разлад в человеческом обществе, вызвав крайнюю нужду среди одного класса общества и дав возможность другому вполне удовлетворять все свои прихотливыя желания [374].

К какому же времени относить это явление? Не исключительно к положению христианства в Римской империи в первые три века [375], не исключительно к последнему времени міра [376] и не к обычным, часто повторяющимся явлениям голода в тех или других странах, как следствию Божьяго суда [377], но (применительно к значению символов первой и второй печатей) к периодам борьбы христианства с язычеством. История говорит нам, что первые христианские прозелиты среди того или другого языческаго общества всегда находились и находятся в сравнительной нужде (1 Кор. 4, 11). Обыкновенно христианство всегда начиналось с низшаго и беднейшаго класса общества (2 Кор. 6, 10). И в то вре-

мя, как более богатое языческое общество утопало в роскоши языческой жизни, христиане, лишаемые поддержки и сочувствия, должны были до крайности ограничивать свои потребности (Иак. 2, 6). Так было не только во времена языческой Римской империи, когда христиане вели действительно крайне бедную жизнь, полную труда и лишений, но это приложимо и ко временам последующим и ко временам нашим. От христианскаго прозелита всегда требуется прервать связь с прежним міром, с прежними друзьями и покровителями, если они остаются в язычестве, и начать жизнь труда и воздержания. Следствием же этого всегда является бедность перваго христианскаго общества, которая продолжается до тех пор, пока христианство не займёт господствующаго положения, пока его не примут и богатые классы общества.

Сообразно с пониманием первых трёх печатей нужно объяснять и символ четвёртой. По ея снятии Иоанн видит ***бледнаго коня***. Греческое название χλυρός (ср. 8, 7; 9, 4) означает цвет бледно-зеленоватый, а в сочетании с ἵππος (конь) означает серый, безцветный, выцветший. Поэтому толкователи [378)] обыкновенно принимают его за цвет, который имеют трупы людей. На коне, который уже своим видом напоминал о смерти, сидел всадник, называемый смертью (θάνατος – в общем смысле этого слова). За ним следовал ад (Лук. 9, 49). Под адом нельзя рузуметь [379)] всех умерших без отношения к их местопребыванию; нельзя разуметь [380)] и души тех умерших, которые будто бы не получили возможности блаженства, хотя ещё и не осуждены на мучения. Ад здесь является олицетворением действительных обитателей ада, т.е. осуждённых [381)] по предварительному суду на временныя мучения. Этот всадник, сопровождаемый

мёртвыми, умершими не о Господе, получил власть над четвёртою частью земли. В чем состоит эта власть (ἐξουσία) всадника, указывается в конце 8 ст. Она простирается на природу земли и на ея стихии, но с тем, чтобы посредством их причинять смерть людям.

Всаднику на бледном коне дан меч (ῥομφαία) – образ всякаго орудия смерти в руках людей; в его распоряжении другия неблагоприятныя физическия условия; точно так же ему подчинены и бедствия мора (ἐν θανάτω) (Иер. 14, 12–15; 21, 7. Иезек. 6, 11–12). Русский перевод ἐν θανάτω словом «мором» (славянский – смертью) имеет за собою большее преимущество и согласуется с пониманием этого слова другими толкователями. Слово θάνατος (λοιμός) (Мф. 24, 7) употреблено здесь не в смысле смерти вообще [382)], – в этом не было бы особенной привилегии всадника – но смерти особаго рода, случайнаго, единичнаго характера (Иезек. 14, 21) – мора, чумы [383)], что часто объединяется нами в одном понятии смертности, под которою и разумеются все виды повальных и заразительных болезней. Указано ещё и четвёртое орудие умерщвления: – земные звери (ὑπὸ τῶν θηρίων τῆς γῆς). Пред предыдущими тремя орудиями казней стоял предлог ἐν (ἐν ῥομφαία, καὶ ἐν λιμῶ, καί ἐν θανάτω), но пред последним стоят ὑπο с род.пад.; чрез это, очевидно, дано указание на действительных живых зверей, могущих действовать по своему произволу.

Кому не грозят все эти бедствия, эти виды смертей? Так как сказано, что власть всадника простирается на четвёртую часть земли, то объектами умерщвления нужно понимать вообще жителей земли без подразделения на национальности и религии: это – и христиане, и язычники, и неверующие. «Четвёртая часть земли» – не математически точное измерение особаго пространства

или отдельных местностей, в общем составляющих четвёртую часть земли; здесь определённое число в смысле неопределённаго [384], для указания на действие этих явлений временно и по местам; число же четыре употреблено в соответствие четырём животным [385], четырём коням [386] и четырём странам света. Символ четвёртой печати нужно понимать в смысле предуказания на тот исторический факт, что при распространении христианства, когда среди людей возникает вражда, когда христиане, в особенности на первых порах, подвергаются стеснительным лишениям, нужде и голоду, благодаря этим неблагоприятным условиям появляются повальныя и заразительныя болезни. Это происходит, – как, например, происходило в истории Римской империи, – вследствие крайнего эгоизма большинства, относящагося невнимательно к нуждам и потребностям низших, беднейших классов общества вследствие разлада общественной жизни.

ДУШИ УБИЕННЫХ ЗА СЛОВО БОЖИЕ (6, 9 - 11).



Видения Бож. Небеснаго престола (4 гл.) и Агнца, представшаго пред престолом для открытия таинственной книги (5 гл.), были основанием для понимания явлений первых четырёх печатей. Эти первыя четыре печати с их явлениями четырёх коней раскрывали пред очами тайнозрителя события міра в их отношении к небесному предопределению. Оне были для Иоанна, *что есть теперь* (1, 9), т.е. тем, что он уже наблюдал в истории христианской Церкви и міра до своего пророческаго видения. Он наблюдал за постепенным и весьма быстрым распространением христи-

анства среди языческаго міра (белый конь), наблюдал и даже испытал на самом себе, какою враждою обрушился мір на проповедников христианства и как сильна была эта вражда и озлобленность (конь рыжий), знал он также и о тех лишениях, о той нужде, которыя испытывали и христиане и беднейшие язычники его времени (конь вороной); слышал он (а отчасти и сам был свидетелем) о том множестве смертей, которым подвергались и христиане (при Нероне)и язычники от жестокости судей и начальников, от жестокости нравов (гладиаторские игры и зрелища) и во время жестоких войн (конь бледный). Знал об этом Иоанн, знали и другие христиане, и у них возникал вопрос, отчего происходит такое, по видимому, ненормальное явление в міре, – почему в міре нет мира, полнаго порядка и благоденствия.

Отвечая на этот вопрос, первыя четыре печати раскрывают успокоительную истину, что всё в міре происходит по воле Божией и что как быстрые успехи христианства, так и все бедствия людей, которыми (бедствиями) сопровождается это распространение, одинаково от Бога и одинаково входят в план домостроительства человеческаго спасения: все кони выходят по голосу от небеснаго престола.

Теперь у Иоанна возникал вопрос, как долго продолжится такое положение вещей, доколе вместе с грешниками, достойными страданий, будут страдать и праведники, и получают ли эти последние какую-либо награду за свои страдания и своё терпение? Явления пятой и шестой печатей служат ответом на эти вопросы.

При снятии пятой печати Иоанн уже не слышит голоса: «иди» (и смотри), как это было при снятии первых четырёх. Между снятием печати и самим явлением

нет ничего посредствующаго. Опущение объясняется не тем, что здесь недостаёт всадника [387], к которому бы мог быть обращён голос животнаго, но тем, что явления первых печатей раскрывали пред Иоанном происходящее в міре, как происходящее по повелению Божию, на что и указывал голос ἔρχου – пусть совершается; явление же пятой объясняет то, что совершается как следствие наличности предыдущих явлений, и потому нет нужды в посредствующем голосе.

В ответ на вопрос, в каком состоянии находятся умершие христианские мученики, Иоанн видит их души под небесным жертвенником (ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου). Этот жертвенник не есть тот престол, который Иоанн видел в 4 гл. окружённым светильниками, животными и старцами и на котором был Сидящий. Жертвенник – совершенно особое место и особый предмет апокалиптическаго видения. Был ли он в видении и прежде, или нет, об этом Иоанн умалчивает; может-быть, и был, и если о нём говорится только теперь, то лишь вследствие того, что он служит местом, где видимы души. Если мы допустим [388], что небесный храм видения Иоанна (4, 1-2) представлялся взору тайнозрителя подобием ветхозаветной скинии, то престол нужно представлять стоящим на месте святое святых скинии, а этот жертвенник, на который теперь обратил внимание Иоанн, жертвенником всесожжения (Лев. 4, 7; 5, 9), стоящим на дворе народа для принесения на нём жертв [389]. Внизу (под) около [390] этого жертвенника, как бы жертвы уже принесённымя и сожжённые находились души (ψυχαι) в собственном смысле этого слова [391], т.е. безсмертныя души, а не образы (εἴδωλα) [392] умерших людей. И хотя далее Иоанн говорит, что души были одеты в белыя одежды, то это вполне объяснимо. Коль скоро он ви-

дел их в чувственно-восприемлемых образах, то эти образы могли и должны были иметь какое-либо одеяние [393].

Иоанн характеризует виденныя им души, как *души убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели* – τῶν ἀνβρώπων τῶν ἐσφαγισμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ βεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν(τοῦ ἀρνίου) ἣν εἶχον. Это – души умерших насильственною смертию, т.е. души мучеников. Они были замучены, во-первых, за слово Божие, т.е. Бож. учение, котораго они старались держаться в своей христианской жизни [394], и, во-вторых, за свидетельство, которое они имели. Последнее выражение напоминает 1, 9 и 12, 17. Разница в том, что там к μαρτυρίαν – свидетельство добавляется: ἰήσου χρηστοῦ – Иисуса Христа. Но так как по некоторым спискам [395] и в нашем месте после μαρτυρίαν стоит определение τοῦ ἀρνιου– Агнца, то, согласно с некоторыми толкованиями, выражение: «свидетельству, которое они имели», нужно понимать в смысле свидетельствования [396], исповедания [397] мучениками веры в Иисуса Христа, за что они и пострадали от язычников [398]. Глагол иметь – ἔχειν здесь лучше всего понимать не в смысле получили (т.е. получили, узнали учение Господа [399], а в смысле держали, высказывали и довели до конца, подтвердив искренность своей веры своею смертию [400].

Теперь души этих мучеников, под которыми, следовательно, нужно разуметь не души всех вообще «мучеников, свидетелей Бож. истины, начиная с Авеля и до времени видения [401], но исключительно души христианских мучеников, – теперь эти души находились под жертвенником. Таким выражением определяется недействительное местопребывание мучеников, но лишь их близость к Богу, основанием которой служит их муче-

ничество; и во всяком случае, это не поэтическая фантазия, как думает Эвальд. Одновременно с тем, как стали видимы под жертвенником души убиенных, послышался их громкий вопль. Они обращались к Бож. престолу, и, называя Бога святым и истинным, т.е. при Своём совершенстве требующим совершенства и от людей (Мф. 5, 28) и воздающим каждому по заслугам (Евр. 11, 6), спрашивают Его, почему Он так долго (Иоан. 10, 24; Мф. 17, 17) не судит и не мстит (Лук.18, 7–8) живущим на земле (ἕως ποτὲ οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς – доколе не судишь и не мстишь). Они спрашивают, почему всё ещё нет приговора Бож. суда над грешниками (κρίνεις – в значении осуждения грешников [402]) и все еще не воздано им ἐδικεῖς-воздать должное [403]) сообразно с их делами. Здесь со стороны мучеников нет выражения мстительности, – этого дурного нехристианскаго чувства, но слышится недоумение и мольба о праведном суде, о славе Бож.правосудия [404]) по отношению к грешникам [405]).

Мученики просят приговора Бож. Правосудия по отношению к *живущим на земле* (8, 13; 11, 12; 12, 12). Под этим названием в Апокалипсисе разумеются все люди, не принадлежащие к Христову царству и находящиеся во вражде к нему. В настоящем же случае они определяются ещё ближе: это – те, которые были виновниками пролития крови мучеников, т.е. язычники и иудеи, преследователи христиан [406]).

В ответ на вопль мучеников им дана была каждому белая одежда (ἑκάστῳ στολὴ λευκή). В некоторых, очень немногих, списках это последнее выражение опущено; но большинство толкователей [407]) признают его соответствующим подлинному тексту. Белая одежда означает чистоту и невинность; дарование же ея мученикам

имеет значение их оправданности, их близости к Господу Богу и их надежды на полное блаженство по воскресении из мёртвых (ср. 3, 5; 4, 4; 7, 9). Поэтому при даровании белых одежд мученикам было сказано, чтобы они *успокоились ещё на малое время.* Большинство кодексов в чтении этого выражения имеют только ἔτι χρόνον – ещё на время [408] и опускают μικρόν– малое. Хотя последнее слово и значительно изменяет смысл выражения [409], однако же вернее считать его за позднейшее добавление [410], происшедшее из стремления сблизить это место с выражением: *чему надлежит быть вскоре* (4, 1).

Кроме дарования белых одежд, Господь утешает мучеников не близостию Своего суда, но только его непреложностию по Бож. предопределению [411]. Время этого суда и воздания совпадёт с тем временем, когда число мучеников достигнет известнаго, определеннаго Богом предела. Кровь мучеников будет отомщена; но это произойдет не ранее, как исполнится [412] число их сотрудников (σύνδουλοι – собственно сорабы, и есть определение по отношению к Богу) и братьев (ἀδελφοι — определение их в их взаимоотношении) [413], которым, по определению Божию, должно также пролить свою кровь за исповедание христианской веры.

МІРОВОЙ ПЕРЕВОРОТ
(6, 12 - 17).



Шестая печать отвечает на вопрос: доколе вместе с грешниками, достойными наказания, будут страдать и благочестивые. До тех пор, отвечает она,

пока не наступит время общаго воздаяния при втором пришествии Господа.

Подобно тому, как при снятии пятой печати, так и при снятии шестой, непосредственно за снятием печати следует самое явление без предварительнаго голоса, который слышался по снятии первых четырёх печатей. Слова русскаго перевода *я взглянул и вот* – ἴδου [414] и славянскаго *и се* есть добавление, неоправдываемое ни лучшими списками [415] ни уместностию этого добавления, и потому обычно не принимается. Точно так же неточен русский перевод и в передаче греческаго слова σεισμός словом землетрясение. Σεισμός означает вообще сотрясение [416], и хотя в свящ. Писании под этим словом обычно разумеется сотрясение земли, землетрясение [417], как, напр., Мф. 8, 24; 24, 7; Деян 16, 26; Апок. 8, 12; 16, 18 и др., однако, это нисколько не обязывает нас понимать в таком же смысле слово σεισμός и в нашем месте. В других случаях употребление σεισμός по самому контексту речи значит землетрясение, в нашем же месте σεισμός не только не сопровождается словом γῆς – земли, но стоит перед выражением, указывающим на общеміровой переворот (потемнение солнца, луны и падение звёзд). На землетрясение, как на таковое, скорее всего указывает конец 14 ст. (горы и острова двинулись с своих мест). Поэтому лучше остановиться на славянском переводе: *и бысть трус велий* и понимать всё это выражение в смысле указания на общеміровой переворот. В чём будет состоять этот переворот, указывается далее.

Солнце стало мрачно как власяница (μέλας ὡς σάκκος τριχίνος), т.е. как одежда из чёрной шерсти. Это слововыражение не единичное в свящ. Писании (Мф. 24, 29) и почти буквально повторяется (Исайя 50, 3). Оно не

означает окончательнаго уничтожения солнца и не заключает в себе указания на временное прекращение солнечнаго сияния [418] или на ослабление его блеска[419]. Скорее всего смысл выражения тот, что изменение произойдёт в самой природе солнца и в его отношении к земле и другим міровым планетам. Здесь нужно разуметь прекращение солнечнаго света и водворение ночной тьмы на земле, если только она не будет освещаться чем-либо другим. Точно так же нужно понимать и указание на луну, которая *сделается как кровь* (Иоиль 3, 15), и луна уже не будет освещать земли, хотя бы и своим прежним слабым светом, но своим новым видом будет лишь возбуждать ужас. В то же самое время наступающаго общаго переворота звёзды небесныя падут на землю. Пояснение Апокалипсиса, что звёзды падут на землю, подобно тому, как смоковница роняет свои незрелыя смоквы (ὡς συκῆ βαλοῦσα τοὺς ὀλύνθους αὐτῆς), говорит о том, что здесь нужно видеть не обман зрения, не то, что мы обыкновенно называем падением звёзд, которое присходит вне земной сферы [420], но действительное падение звёзд, хотя и не планет – звёзд, а астероидов, метеоров и т.п. [421].

По мнению многих святоотеческих толкователей, во главе со св. Златоустом (на Мф. 24, 29), при втором пришествии Господа солнце, луна и звёзды в буквальном смысле потеряют свой свет и уже не будут для земли тем, чем были прежде. Это будет следствием общеміровового переворота и должно вызвать в людях соответствующее настроение пред пришествием Господа.

О возможности таких событий при кончине міра ученый астроном Курц пишет: «Падение звёзд с своих мест, помрачение солнца и луны есть действительное и

чувственное явление, ибо это обусловливает изменение міра и его обновление»[422]. А в другом месте того же сочинения он замечает: хотя астрономия и не может понять предсказаний об ужасных знамениях на небе и на земле, предшествующих и сопровождающих катастрофу, но не может доказать и их невозможность. Мы и теперь наблюдаем затмения солнца и луны, явления комет и падающих звёзд-астероидов, но тогда будет нечто совершенно другое, прежде невиданное и неслыханное, но за возможность чего говорят факты нашего времени[423].

Міровой переворот коснётся и самой земли и неба. Небо, по выражению Апокалипсиса, скроется, свившись как свиток (ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἑλισσόμενον). Это выражение, буквально повторяющееся у Ис. 34, 4, говорит не об исчезновении неба, небеснаго свода со всем тем, что человек видит на нём, но только об удалении его (ἀπεχωρίσθη) от человеческаго взора, как удаляется и становится невидимым для него содержание свернутаго книжнаго свитка.

Вследствие предыдущаго переворота, при потемнении солнца и луны, и небо станет невидимо; оно уже не будет существовать для человека, как источник света, и будет столь же безполезно и не нужно, как и тот книжный свиток, который почему-либо закрыт навсегда для человеческаго взора.

Одновременно с переворотом на небе, на земле произойдёт страшное землетрясение, следствием котораго будет изменение вида земной поверхности: все горы и все острова передвинутся на своих местах, так что земля будет неузнаваема. Если возможно понимать буквально слова 12 и 13 ст., то без смущения должно поступить так и по отношению к 14 ст. Для Господа Бога

возможно полное и совершенное изменение вида земли, ибо, как знаем, возможны и в настоящее время те или другие изменения земной поверхности вследствие повышения и понижения почвы, вследствие землетрясений и вулканических извержений.

Толкователи-аллегористы[424] под переворотами 12 – 14 ст. разумеют различные перевороты и события в религиозно-нравственном человеческом міре. «Землетрясение, – говорит, напр., Андрей кесар., – это – перемена дел; чернота солнца – душевный мрак тех, которых постигает гнев Божий; падение звёзд – падение мнящих себя быть светилами міра». Но как это, так и другия возможныя мистическия и аллегорическия толкования тем и неудобны, что слишком широко пользуются аналогиями и потому могут быть до безконечности разнообразны, нисколько не помогая экзегетике, но лишь разнообразя суждения. Они могут быть принимаемы лишь для назидания читателей, в качестве благочестивых размышлений.

Ст. 15–17 говорят нам о том впечатлении, которое произведёт на людей вышеуказанный міровой переворот. Тогда цари земные (не цари языческих народов и не народов, отпавших от христианской веры [425], но вообще цари, как владыки земных государств) и вельможи (μεγιστᾶνες – Мф. 18, 23; Мр. 6, 21), как представители государственной власти, и богатые по материальному положению, и тысяченачальники, и сильные (выдающиеся по искусству [426], но не по физической силе [427], и рабы, и свободные, – словом, все земные обитатели, которым ради их грехов приходится страшиться гнева Божия (ст. 16), убегут в горы и пещеры. Их бегство будет выражением страха грешников пред Бож. судом, подобным тому страху, который обнаружил Адам,

скрывшийся от Бога между деревьями рая. Страх неразумный и бегство безполезное! Ни горы, хотя бы оне и упали на них, ни пещеры и, вообще, никакая защита не будут в состоянии скрыть грешных людей от наступающаго суда и возмездия [428]. *Ибо пришёл великий день гнева Божия: и кто может устоять?* (Ср. Пс. 138, 7–12; Амос 7, 2; Наум 1, 6). Эти слова 17 ст. служат лучшим доказательством того, что в шестой печати речь шла о наступлении времени второго пришествия, о времени дня Господня, о переворотах, которые предварят его, о суде и о явлении гнева Бож. правды.

Так заканчивается первый порядок обнаружений Бож міроправления; порядок не полный, но за ним последуют другие порядки, которые постепенно раскроют всё, что людям нужно и можно знать о будущем. Сказавши о небесном престоле, первый порядок ограничивается указанием на общия явления, сопровождающия распространение христианства (видения коней)). Затем, изобразивши состояние в загробной жизни христианских мучеников, первый порядок оканчивается откровением о конечном міровом перевороте пред пришествием Господа.





IV.
ВТОРОЙ ПОРЯДОК ОБНАРУЖЕНИЙ БОЖЕСТВЕННАГО МІРОПРАВЛЕНІЯ. (7 - 11 гл.).



Видение седьмой главы начинает собою второй порядок обнаружений Бож. міроправления пред взором тайнозрителя. Новый порядок начинается не с начала истории христианской Церкви, как начался первый, но со времени, которое заключает в себе предуказание конца. В видениях коней было объяснено тайнозрителю, что несчастия и страдания людей при распространении христианства суть необходимыя последствия этого распространения и зависят от Бож. воли и Бож. попущения. Но по мере того, как христианство будет достигать своего полнаго преобладания на земле, тогда и эти бедствия будут сокращаться и умаляться и перейдут в бедствия и страдания, простирающияся больше всего на нечестивых, как врагов царствия Божия. Благочестивые хотя и будут страдать с нечестивыми и от нечестивых, но уже не ради нечестивых (как прежде для более быстраго распростране-

ния христианства чрез славу христианских мучеников), а исключительно ради своего будущаго блаженства и ради славы Господа Бога. Подобно тому, как пшеницы и плевелы, возрастая до жатвы на одной ниве, хотя и подвергаются дуновению одного и того же ветра, однако хозяином нивы уже ясно различаются, так и праведники, хотя по–прежнему будут жить вместе с нечестивыми, однакоже ясно противопоставять себя этим последним.

НАЛОЖЕНИЕ ПЕЧАТИ НА ИЗБРАННЫХ (7, 1 - 8).



Первое видение второго порядка и говорит именно об этом выделении праведных из среды нечестивых. Оно есть наглядное осуществление выражения апостола: *познал Господь Своих* (2 Тим. 2, 19).

Начало седьмой главы: *после сего* (μετὰ τοῦτο или по другим μετὰ ταῦτα), подобное 4, 1, говорит об окончании прежняго порядка видений и о начале новаго.

Сначала пред пророческим взглядом Иоанна раскрывается картина спокойнаго историческаго развития христианскаго міра под образом четырёх ангелов, удерживающих ветры от их разрушительнаго действия над морем, над землёю и на деревья. Четыре ангела стоят на четырёх углах, т.е. на сторонах света, для удержания ветров с востока, запада, севера и юга. Это во всяком случае ангелы добрые [429)], а не злые, как полагает Андрей кесар. [430)]. Посему и значение этого видения можно понимать в смысле символическаго указания на благодатный мир и тишину, которые водворяются на земле по мере проникновения христианской религии в

сердца людей. Несомненно, христианство представляет собою несравненно большую гарантию мира и спокойствия, чем языческия религии [431].

Со временем, однако, эти спокойствие и мир прекратятся. Их пределом в видении назначается окончание запечатления рабов Божиих. Иоанн созерцает иного ангела, одного из слуг Божиих [432] во всяком случае не самого Иисуса Христа [433] и не Его «предшественника» [434]. Этот ангел появляется (ἀναβαίνοντα) с востока солнца, с восточной стороны горизонта, как посланник Божий [435], и в своей руке имеет *печать Бога живаго* (σφραγῖδα θεοῦ ζῶντος) (ср. 2, 17; 3, 12). Относительно этой печати существует много различных толкований. Андрей кесар. [426] разумеет под нею невидимое изображение креста Господня и говорит, что «в пришествии антихриста печать животворящаго креста отличит неверных от верных, непосрамлённо носящих знамение Христово». Другие же толкователи [437] видят в печати такой же таинственный знак, о котором говорит пр. Иезекииль (9, 4).

Но первое мнение неудобоприемлемо потому, что крест и крестное знамение составляют принадлежность всех христиан, а не избранных из них; второе же мнение отличается слишком общим характером и ничего не говорит о сущности запечатления. Эвальд приравнивает значение печати (σφραγίς– **sigillum**) к значению знака вообще (σῆμα - **signum**). Но печать – более, чем простой знак, и даже более, чем простая отметка. Печать есть специальный и нарочитый знак, наложение котораго в свящ. Писании означает во-1) отличие одного предмета от другого (1 Кор. 9, 2; Рим. 4, 11), во-2) его принадлежность тому или другому собственнику (2 Тим. 2, 19), напр., подобно печатям, налагаемым на

вещи, или печатям, налагавшимся прежде на римских рабов и римских воинов и в-3) сохранение запечатаннаго властию и силою того, кому принадлежит печать (9, 4; Мф. 27, 66).

Печать нашего второго стиха нельзя сравнивать [438] ни с начертанием имени зверя (13, 17 и др.), ни отождествлять [439] с 2, 17 и 3, 12. В этих последних случаях печать является в значении знака и отметки. К пониманию нашего места более всего нас может приблизить Быт. 4, 15, где говорится о том, что Господь сделал знамение Каину, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его. Каиново знамение состояло в отображении, по воле Божией, на лице и всей фигуре Каина того его душевнаго состояния, которое было следствием его братоубийства.

Подобно сему (только, конечно, в своём роде) должна быть и печать, принесённая ангелом для избранных рабов Божиих. Она должна быть прежде всего отличием и преимуществом избранных рабов Божиих не только пред грешниками, но и пред другими рабами Божиими; во-вторых, она будет прямо указывать на их близость к Господу и верность Ему, и, в-третьих, она будет говорить и о покровительстве им Господа Бога. Совмещая всё это в одно, нужно сказать, что печать, о которой идёт речь во 2 ст., есть отображение на лучших и избраннейших членах христианской Церкви той Бож. благодати, которая, преображая их душу, преобразит и их внешний вид – чело, и, сохраняя их в верности христианству, даст им возможность смело и безбоязненно быть постоянными и явными исповедниками Христовой веры. Будет ли это состояние отмечено и каким-либо внешним знаком или нет, об этом можно и не любопытствовать, хотя и возможно предполагать

его, если принять во внимание, что Господь Бог в Ветхом завете установил обрезание для евреев, как внешний знак Своего союза с ними (Быт. 17, 10–13; Рим. 4, 11).

Такое понимание печати оправдывается и дальнейшим содержанием апокалиптическаго видения. Ангел, имевший печать, обратился с речью к четырём ангелам, у которых была власть от Бога вредить (ἀδικῆσαι) земле и морю [440)] чрез ветры, находившиеся в их распоряжении. В словах ангела заключается приказание, которое нужно понимать как Бож. повеление, передаваемое по чиноначалию одними ангелами другим. В настоящем случае один ангел передаёт Бож. повелением другим удерживать действие губительных ветров на море, землю и деревья. Изображение добрых ангелов, как руководителей вредными действиями стихий, вполне согласно со свящ. Писанием (Пс. 103, 4) и соответствует тому его представлению, что земля, как проклятая за человеческие грехи (Быт.3, 17–18), страдает вместе с человеком, заставляя страдать и его самого [441)] (Рим. 8, 20–22). Удержание ветров ангелами от вредных действий должно, по слову ангела, продолжиться до тех пор, пока он вместе со своими сослужителями не положит печати на рабов Божиих. Продолжительность этого периода нужно отыскивать не в самом процессе запечатления: для безплотных сил оно не может требовать долгаго времени, но в выборе рабов Божиих, т.е. в той соразмерности времени, в которое среди рабов Божиих на земле созреет определённое Богом число совершенных и избранных, достойных Бож. печати.

Этих запечатленных из всех колен израильских оказалось 144 тысячи.

Самое число 144 т., по согласному мнению толкователей, очевидно, символическое и должно означать

полное число избранных (12 x 12 x 100). Вопрос возникает относительно подлежащих запечатлению, – кто они?

Они названы израильтянами и притом прямо с указанием на 12 колен народа израильскаго.

Но ни то ни другое обстоятельство не вынуждает нас с необходимостию заключать, что здесь имеются в виду израильтяне по плотскому происхождению. Апостол Павел в послании к римлянам (2, 28, 29; 4, 12; 9, 7–8) называет всех христиан потомками Авраама; и христиане, составляющие новозаветную Церковь, которая является продолжением и заменою церкви ветхозаветной [442)], могут быть названы истинными израильтянами, если не по плоти, то по духу [443)].

Такое понимание наименования израильтян-иудеев не чуждо и Апокалипсису, как об этом можно заключать особенно по 2, 9; 3, 9. Что касается самаго перечисления 12 израильских колен, то нужно обратить внимание, во-первых, на то, что оно не соответствует ни одному перечислению, которыя мы встречаем в ветхозаветных книгах: Быт. 29–30; Быт. 49; Числ. 1– 2; Втор. 27 и 33; 1 Пар. 2; Иезек. 48; везде в этих перечислениях порядок другой, чем в нашем месте [444)].

Во-вторых, в нашем перечислении вставлено колено Левиино, что указывает на чисто религиозную цель перечисления. В-третьих, в нём опущено колено Даново. Это опущение произошло не потому, что Даново колено совершенно вымерло [445)] ко времени написания Апокалипсиса, и не потому, что Иоанну нужно было избежать числа тринадцать – для этого он мог опустить колено Манассии, так как упоминает о колене Иосифа, – но скорее потому [446)], что, сообразно с пророчеством пр. Иеремии (8, 16), от колена Данова дол-

жен произойти опустошитель земли, и потому принадлежащие к этому колену недостойны быть среди запечатлённых. В-четвёртых, в нашем перечислении употреблено имя Иосифа, что придаёт особенный характер всему перечислению [447]; и, в-пятых, наконец, для всех колен употреблены равныя числа, очевидно, взятыя в абстрактном смысле [448].

Кто же эти израильтяне, если они не необходимо и не исключительно израильтяне по плоти?

Так как запечатление избранных предуказывает скорое наступление конечных событий міра и так как из послания к Рим. 11, 25–26 мы узнаём, что второе пришествие Господа будет не прежде, чем совершится общее обращение израильскаго народа в христианство, то некоторые толкователи [449], принимая также во внимание Ис. 54 и 66 гл. и Дан. 12, 1, заключают, что под запечатлением 144 т. нужно понимать обращение евреев в христианство общею массою в последнее время. «Ограниченное число в 144 т. взято в отличие от тех евреев, которые будут обращаться в христианство в продолжение всего времени христианской истории» [450]. Но запечатление не может быть приравнено к принятию христианства, ибо печать налагается на тех, кто уже рабы Божии (ст. 3); неверующие же евреи не могут быть названы этим именем. Эвальд даёт своё объяснение и говорит, что под 144 т. запечатлённых нужно понимать тех христиан, которые, будучи истинными христианами, подобно св. Иоанну, будут соблюдать еврейские обрядовые законы, налагающие (на них) особенную печать – характер жизни. Но и в этом чисто-человеческом поступке нет ничего, напоминающаго печать живаго Бога, приносимую и налагаемую особенным небесным посланником.

Однако, было бы несправедливым не принимать во внимание наименование запечатлённых «израильтянами» и видеть в них «избранных и совершенных христиан последняго времени, которые в своём сердце будут верными слугами Божиими, будут известны с этой стороны безбожным и останутся таковыми среди скорбей того времени»[451)]. Нельзя также, подобно другим толкователям [452)], под запечатлёнными разуметь совершенных и избранных исключительно из обратившихся израильтян, – за что же им такое предпочтение? (Кол. 3, 11).

Поэтому, оставаясь верными тексту 4 ст. и общему смыслу выражений свящ. Писания об истинном Израиле, лучше всего, по нашему мнению, под запечатлёнными разуметь совершенно верующих последняго времени, которые достигнуть высшаго совершенства и одухотворённости после общаго обращения в христианство израильтян, – тогда, когда и Израиль по плоти и Израиль по духу составят единое стадо Христово (Иоан. 10, 16). Таким образом, запечатлённые ангелом суть совершеннейшие из христиан последняго времени, избранный народ Божий, – тот самый, о котором упоминал Спаситель в Своей эсхатологической речи (Мф. 24, 22). Появление в конце міра этих избранных предполагал и ап. Павел, когда в пророческом восторге предвозвещал те духовныя блага, которыя произойдут для Церкви, вследствие общаго обращения израильскаго народа в христианство (Рим. 11, 12–15).



ВИДЕНИЕ ПРОСЛАВЛЕННЫХ ПРЕД ПРЕСТОЛОМ (7, 9 - 17).



Видение запечатления 144 т. раскрывало пред взором тайнозрителя то, что будет на земле с христианскою Церковию пред наступлением последней годины міра. Последующее видение говорит о том, как вознаграждаются на небе те христиане, которые совершают своё земное поприще среди скорбей міра и особенно (совершать) среди ужасов последняго времени. Оно имеет значение общаго утешения и предостерегает от возможнаго отчаяния по поводу страданий неповинных христиан.

Выражение 9 ст. *после сего* (μετὰ ταῦτα) говорит о том, что здесь идет речь о новом видении. Иоанн видит *великое множество людей* (ὄχλος πολύς = многочисленная толпа), т.е. души людей, которыя были облечены в человеческие образы (ср. 6, 9).

Характеризуя это множество, Иоанн первее всего указывает на безчисленность (ὃν ἀριθμῆσαι οὐδεὶς ἐδύνατο). Конечно, это, не абсолютная безчисленность, взятая в отличие 144 т. запечатлённых [453] (4 ст.), но безчисленность относительная. Тайнозритель хочет сказать лишь то, что число этой толпы было столь велико, что он, а равно и всякий другой, кто находился бы в его положении, не мог исчислить его.

Это множество характеризуется далее, как состоящее из всех племён (ἐκ παντὸς ἔθνους) и колен (φυλῶν) и народов (λαῶν) и языков (γλωσσῶν). Племя (ἔθνος), это – определённая нация, люди известной национальности;

колено, применительно к подразделению людей еврейской национальности, – то или другое подразделение людей всякой национальности; народы – можно понимать как указание на принадлежность людей к определённому государству, а язык – в смысле указания на наречие той или другой народности [454]. Словом, здесь мы имеем указание на общечеловеческий [455] состав многочисленной толпы.

В отличие от 144 т., находившихся, очевидно, на земле [456], она, подобно душам, 6, 9, находится на небе пред Бож. престолом. Несомненно оба видения 6, 9 и 7, 9 раскрывают одну и ту же истину, истину переселения душ праведных христиан после смерти к небесному престолу и только дополняют одно другое [457]. В видении 6, 9 разумелись исключительно христианские мученики, и оно отвечало на вопрос, имеют ли какое-либо утешение христианские мученики, которых было так много, особенно в первое время распространения христианства. Видение 7, 9 имеет в виду всех умерших христиан, достигших совершенства и угодивших Богу теми или другими подвигами веры и благочестия (и путём мученичества и путём добродетели), и отвечает на вопрос, имеют ли утешение совершенные христиане, умершие до времени всеобщаго суда и воздаяния.

Отвечая на этот вопрос это наше видение говорит, что души совершенных христиан после их смерти переселяются на небо. Иоанн созерцает их находящимися пред Бож. престолом и пред Агнцем, в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках. Предстояние пред престолом и пред Агнцем означает близость к Господу, как к источнику блаженства; белыя одежды говорят об оправданности и нравственной чистоте, как условиях этой близости; пальмовыя же ветви (φοίνικες),

которыя нужно уподоблять здесь не ветвям победы [458], но ветвям праздничной радости (Лев. 23, 40; Иоан 12, 13), означают блаженную радость пред престолом Всевышняго [459].

Всё множество восклицало [460]: спасение (σωτηρία) Богу и Агнцу. Это восклицание не означает благодарения за избавление от земных скорбей и перенесение на небо [461], ни благодарение за спасение міра – за искупление [462], но ближе всего, сообразно с указанным значением пальмовых ветвей и в соответствие содержанию хвалы ст. 12, оно есть выражение чувства восторга пред Богом и Агнцем, спасающими мір многоразличными судьбами (Пс. 3, 9; Рим. 1, 16; 1 Тим. 2, 3; Тит. 1, 3 и др.).

Великое множество спасённых христиан было неодиноким пред престолом в прославлении Господа. Здесь же Иоанн созерцает ангелов, и старцев, и животных. Все они в ответ на прославление святых спасённых, подтверждая его словом аминь, поклонялись пред Сидящим на престоле и Агнцем и с своей стороны возсылали им хвалу (подобно как 5, 12) за их семь добродетелей и совершенств [463].

В заключение видения Иоанн сообщает полученное им самим объяснение его значения.

Русский перевод 13 ст. «начав речь» (по-славянски – «и отвеща» – правильно) неверно передаёт мысль подлинника: ἀπεκριθη – буквально: ответил. Хотя со стороны Иоанна и не было ещё вопроса, но он, очевидно, предполагался, по ходу раскрытия видения (ср. Зах. 4, 11). Иоанн, так сказать, затаил этот вопрос в своей душе [464]. Применительно к этому нужно понимать и последовавший ответ Иоанна старцу: «ты знаешь» (σὺ οἶδας). Его именно можно понимать так: ты знаешь, что

я думаю по этому вопросу [465], ибо хотя я и знаю, но ты знаешь много лучше, зачем же ты спрашиваешь меня? Скажи лучше сам мне [466], господин мой (κύριος μοῦ)! Употребление обращения: господин мой, не означает поклонения [467] Иоанна пред старцем, – это было бы противоречием идее поклонения одному Богу и не оправдывалось бы 19, 20, 22, 9, но означает выражение обыкновенной почтительности (Быт. 23, 6; Лев. 12, 11 и др.) спрашивающаго к отвечающему, – смиреннаго Иоанна к прославленному Богом старцу [468].

Старец, отвечая на два вопроса, *кто и откуда пришли* (τίνες εἰσὶν καὶ ἄποθεν ἦλθον) объяснил, что это великое множество суть те, которые пришли от великой скорби (οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης). Они названы пришедшими от великой скорби, т.е. перенёсшими скорбь, не избежавшими ея [469]. Выражение же «великая скорбь» (Мф. 24, 21–29) говорит о том, что эти спасённые суть не только те, которые подверглись страданиям мученичества в прошедшем [470], и не те, которые подвергнутся мучениям и страданиям в последнее антихристово [471] время [472], но вообще все христиане, которые как прежде, так и в будущем (и при антихристе особенно) должны совершать свой земной подвиг спасения при многоразличных страданиях и скорбях. Так что наименование скорби великою, – что вполне согласно и с Мф. 24, 21–29, – говорит столько же об интенсивности христианских страданий, сколько и о разнообразии их. Это вообще тот узкий путь, который ведёт людей ко спасению (Мф. 7, 14).

С таким пониманием выражения – «великая скорбь», вполне согласуется и дальнейшая характеристика спасённых: они, говорится, омыли и убелили свои одежды кровию Агнца (ἔπλυναν...καὶ ἐλεκάναν...). В этом

выражении, применительно к 1 Иоан. 1, 7, всего естественнее понимать под омытием отнятие, по милости Божией, всякой греховной скверны с души праведника (1, 5), а под убелением (не искупление только [473]) – достижение той чистоты и добродетельнаго совершенства, которое доступно всякому христианину [474] при его вере в Агнца, распятаго Иисуса Христа, и при пользовании благодатными дарами, подаваемыми в св. Таинствах [475]. Как совершенные и достойные, они (великое множество) находятся пред престолом Бога и служат Ему день и ночь (постоянно) [476] в Его храме (3, 12), пользуясь Его непосредственным покровительством. Такое состояние совершенных христиан, после их смерти, в виду того что оно названо служением (λατρεύοσιν), не есть полное блаженство, а только его предначатие. Полное же блаженство, когда совершенные получат не только белыя одежды, но и венцы (2, 10), предстоит для них в будущем, после общаго воскресения и суда [477]; оно только в надежде. На это выразительно указывает объясняющий старец, когда, употребляя в предыдущем глаголы в прошедшем и настоящем временах (убелили, омыли, пребывают (εἰσίν), служат (λατρεύουσιν) переходит к глаголам в будущем времени [478]. Он говорит: Сидящий будет обитать в них (σκηνώσει); они не будут алкать и жаждать (οὐ πεινάσουσιν ὀυδὲ διψήσουσιν) (ст. 15). Обитание в верующих Господа Бога, напоминая Иоан. 14, 2; 2 Кор. 6, 16, говорит о том вечном блаженстве праведных, которое описывается в Апок. 21 и 22 гл.; а самое описание этого блаженства в 16 и 17 ст. соответствует 21, 3, 4. Источником и причиною их блаженства будет их непосредственная близость к Агнцу, – близость, уподобляемая близости заботливаго пастыря к его овцам. Этот Агнец, находящийся посреди пре-

стола, т.е. в самой возможной близости к нему (ἀνὰ μέσου τοῦ θρόνου, а не: ἐν μέσω, – что равнялось бы «вблизи» [479]), – будет пасти их, т.е. будет оберегать их от всякой скорби и страданий, и будет водить их на живые источники вод, не только утоляющие жажду, но и вообще сохраняющие и поддерживающие жизнь, – животворные [480] (ср. Ис. 49, 10; Иоан. 4, 10, 14; 7, 38; 10, 14, 27).

А следствием этого будет то, что не будет более слёз на их глазах, ибо не будет у них никакого огорчения, никакой печали (Ис. 25, 8).

КАЗНИ ПЕРВЫХ ЧЕТЫРЕХ ТРУБ (8).



Содержанием восьмой главы служат явления, представляющие собой дальнейшее раскрытие второго порядка обнаружений Бож. Міроправления.

В 7 гл. в видении 144 т. запечатлённых был указан идеал всякаго христианина, а вместе и цель всей Церкви: к концу міра воспитать в своей среде избранных из совершенных; в видении же множества спасённых дано утешение всем переносящим житейския скорби. Теперь в 8 гл., в явлениях и образах, даётся объяснение, какия именно скорби постигнут мір и всё человечество.

Иоанн возвращается к созерцанию той же обстановки, которая была пред его пророческим взором в 4 и 6 главах. Он снова видит таинственную книгу в деснице Сидящаго, видит и Агнца Агнец снимает последнюю, седьмую печать с запечатанной книги. То обстоятельство, что изображение явления по снятии седьмой

печати Иоанн начинает простым союзом «и» (καὶ), говорит о тесной связи этого явления с явлением седьмой гл., а не с явлением 6, 12– 17 [481)], которое было отделено μετὰ ταῦτα – после сего (7, 1) от восьмой главы. Доказательство, что явления 8 гл. принадлежат к другому порядку, чем явления 4–6 глав, можно видеть и в том ещё, что Иоанн уже не упоминает более о частностях прежней обстановки видений: ни о животных, ни старцах, ни светильниках, – их уже не было пред взором Иоанна.

Непосредственным следствием снятия седьмой печати было то, что на небе водворилось молчание как бы на полчаса (σιγὴ ἐν τῷ οὐρανῷ ὡς ἡμιώριον). По вопросу значения этого молчания толкователи говорят очень много.

«Безмолвие, – пишет Андрей кесар., – знаменует ангельское благочиние, благоговение и неведение ими о времени второго пришествия. Полчаса, т.е. краткое время, в которое, по наведении наказаний и прекращении земного, явится царство Христово». «Молчание – это молчание среди святых на небе во время совершения казней по семи трубам, или лучше стыд и благодарность святых, видевших себя блаженными, других же – осуждёнными», говорит Корнелий Ляпид. Стараются взглянуть на этот вопрос каждый с своей точки зрения и новейшие толкователи: по мнению одних [482)], молчание есть указание на нежное чувство сострадания в душе самого тайнозрителя, которое возникло в нём пред предстоящими скорбями міра. Но для такого толкования нет основания в самом тексте, – Иоанн в этом явлении совершенно умалчивает о своей личности. Другие [483)] – молчание принимают за выражение того страха и содрогания, которые испытали в себе небожи-

тели пред начинающимися страшными казнями. По мнению некоторых, это получасовое молчание есть или «молчание» врагов Церкви Христовой, сознающих свою виновность» [484)], или «затаение дыхания небесными силами, вследствие их чрезвычайно напряженнаго ожидания» (Захар. 1, 13; Авв. 2, 20) [485)], и имеет целию особенно выставить значение содержания седьмой печати [486)], или же – указание на то, что «теперь больше уже ничего не совершится; оно, молчание, говорит нам, что история Бога с міром теперь дошла до своей цели» [487)].

Молчание – σιγη – означает не просто тишину, прекращение звуков вообще, но прекращение звуков человеческой речи. Эта речь, эти звуки раздавались прежде на небе, так как прямо сказано, что безмолвие наступило на небе. А из предыдущаго мы знаем, что на небе пред престолом Божиим раздавалась неумолкающая песнь хвалы животных, старцев (4, 9–10), ангелов (4, 12) и душ спасённых христиан (7, 10). И если теперь, по снятии седьмой печати, на небе водворилось безмолвие, то, стало быть, прекратилась эта песнь хвалы небожителей. Что же могло быть причиною этого молчания и какое его значение?

По отношению к небожителям, при их близости к престолу Всевышняго, может быть допущено одно лишь чувство, – чувство безконечнаго благоговения. Все небожители, невольно обнаруживая благоговение пред Вседержителем, замолкли на короткое время пред предстоящими обнаружениями Бож. гнева, как непостижимыми действиями Бож. промысла. Но это молчание, как невольное выражение подавляющаго чувства, могло быть только кратковременным, как бы получасовым. Выражение «как бы на полчаса» (ὡς ἡμιώριον)

имеет значение приблизительнаго указания времени (ср. Иоан 4, 6; 19, 14; Лук. 8, 42) и не может быть понимаемо [488] в буквальном «собственном» смысле слова. Он есть общее обозначение кратковременности промежутка в самом видении, и нет основания отыскивать [489] для этого числа соответствующий период в истории міра. Это краткое время безмолвия небожителей было занято созерцанием таинственнаго видения, имевшаго значение не только для Иоанна, но и для них самих.

Иоанн видит семь ангелов, стоящих пред Богом. Нельзя думать, что определённый член (τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους), поставленный пред ἑπτὰ, указывает здесь на то, что для Иоанна это были уже известные из предыдущаго ангелы и названные им семью светильниками (4, 5) [490], ибо то – не ангелы, а «духи Божии». Точно так же нельзя сказать и того, что этот член употреблён для указания на противоположность семи ангелов 8, 2, четырём ангелам 7, 1; эта противоположность очевидна сама по себе. Скорее всего, так как семь ангелов и в дальнейших видениях остаются пред престолом подобно четырем животным и старцам (7, 13), можно согласиться, что член служит указанием на ангелов известнаго чина, предстоящих пред престолом Божиим [491] (ср. Кол. 1, 16; 2, 10; Еф. 1, 20; 3, 10; Дан. 10, 13 и др.) и назначенных для определённаго служения [492] (Тов. 12, 15). Это их служение предуказывается уже в их атрибуте – семи трубах, которыя даны им [493].

Трубы, употреблявшияся в древности и как сигналы к сражению (Иис. Нав. 6, 4) и как звуки торжества и победы (Пс 47:6; 81:4; 1 Пар 15:24), в нашем месте являются (ср. Мф 24:31; 1 Сол 4:16; 1 Кор. 15:32) в значении труб, возвещающих суд Божий над (грешниками) грешным міром (Ос. 8, 1) [491], как своего рода сигналы к началу последующих явлений.

Кроме семи ангелов, Иоанн видит ещё новаго (ἄλλος). Этот последний предстал не пред престолом, но пред жертвенником (τοῦ θυσιαστερίου). Определённый член τοῦ пред θυσιαστηρίου и отсутствие какого-либо другого определения при этом слове указывают на то, что жертвенник должен быть известен уже из предыдущаго. Это, очевидно, тот самый жертвенник, о котором упоминалось в 6, 9 и под которым нужно разуметь (имея в виду устройство ветхозаветной скинии, Исх. 35, 15 –16; 37, 25, 26; 38, 1–8) жертвенник всесожжения [495].

С этого жертвенника, подобно тому как ветхозаветные священники (Лев. 16, 12) брали горячие уголья для своих кадильниц, с которыми они входили в святилище (Лук. 1, 9), ангел должен был взять горячих угольев для своей золотой кадильницы. Золотая кадильница (λιβανωτὸν χρυσοῦν), которой далее противопоставляется фимиам (θυμιάματα), есть, очевидно, сосуд, упоминаемый в 1 Пар. 9, 29 и предназначенный для сожигания ладана на горячих угольях [496]. Ангелу *дано было множество фимиама для того, чтобы он с молитвами святых возложил его на золотой жертвенник.* Русский перевод в сравнении с славянским: «да даст молитвам святых всех на алтарь златый», не точно передаёт слова греческаго подлинника. Там мы читаем: ἵνα δώσῃ ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων πάντων ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν, – что буквально и передаёт славянский перевод. Неточность русскаго перевода произошла, очевидно, из стремления избежать трудности в понимании выражения. По общему мнению большинства толкователей [497], конструкция конца 3 ст. произошла не вследствие его связи с 4 ст. (ὁ καπνὸς τῶν θυμιαμάτων τῶν ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων δοθέντων) [498],

– что предполагает и передаёт русский перевод, – но вследствие того, что как там, так и здесь поставлен особенный вид dativ. comm. при глаголах δώσῃ и ἀνέβη.

Общий смысл выражений 3 и 4 ст. получается следующий. Фимиам дан был ангелу для того, чтобы он (ангел) помог [499)] молитвам святых дойти до престола Божия, как возносится дым фимиама и бывает приятным благоуханием жертвы. Дым кадильный здесь не средство вознoшения молитвы, но лишь простое указание на это возношение; и ангел – не посредник и приноситель жертвы, но слуга, который, по повелению Божию (фимиам дан от Бога), приставлен служить святым [500)].

На это последнее обстоятельство указывают и слова: от руки ангела (ἐκ χειρός), а не чрез ангела (διὰ ἀγγέλου). Такой взгляд на значение фимиама в кадильнице ангела несколько помогает уяснить и понимание золотого жертвенника (ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν), стоящаго пред престолом. Престол (ср. 4, 2) здесь служит символом (заменою) Самого Бога, и выражение «жертвенник пред престолом» указывает на его близкое отношение к Богу. Вследствие этой близости жертвенника, молитвы святых, обозначаемыя фимиамом, и бывают принимаемы Господом. Поэтому под золотым жертвенником в 3 ст. нужно разуметь другой жертвенник, а не тот, о котором упоминалось уже в начале этого стиха. Этот жертвенник другой уже потому, что Иоанн, отличая его от перваго, присоединяет к нему эпитет – золотой. Так что, если под жертвенником начала 3 ст. мы разумели жертвенник всесожжения, стоящий во дворе народа, то под золотым жертвенником можно разуметь только тот, который по описанию Моисеевой скинии стоял во святилище пред входом во

святое святых (Исх. 40, 5, 26) и который ясно отличается тем же эпитетом золотой от (другого) жертвенника во дворе народа (Исход. 40, 6) [501].

И нет никакого основания смешивать [502] два жертвенника 3 ст., принимая их за один и тот же, только лишь потому, что здесь не говорится о передвижении ангела от одного (жертвенника) к другому. Передвижение несомненно предполагается из употребления глаголов, выражающих различныя действия ангела: «стал» пред жертвенником (3 ст.), «взял» кадильницу, «наполнил» огнём и «поверг» на землю (ст. 5). Пред взором Иоанна происходило нечто подобное тому, что происходило в иерусалимском храме во время богослужения; но при этом как был отличен от иерусалимскаго храма этот небесный храм видения, так была отлична и своеобразна и его обстановка,– сходство было только приблизительное [503].

Таким образом, всё то, что происходило во время получасового молчания, можно представить в следующей смене действий и движений. Ангел с кадильницею в руках подошёл к жертвеннику всесожжения и наполнил её горячими угольями. Тогда же ему было дано (позволено взять с известнаго места) множество фимиама, чтобы он, подойдя к золотому жертвеннику святилища, воскурил его на горячих угольях. Когда дым фимиама поднялся, когда чрез это было указано, что приняты [504] Господом молитвы всех святых, т.е. всех христиан и подвизающихся и прославленных [505], и что услышана их просьба об отмщении крови мучеников (6, 10), тогда ангел снова возвратился к жертвеннику всесожжения и снова наполнил кадильницу угольями (5 ст.). Но наполнил не для того, чтобы снова идти для воскурения фимиама во святилище, но для того, чтобы

высыпать эти уголья на землю, – с высоты небеснаго свода, на котором Иоанн видел небесный храм и престол [506]. Эти горячие уголья (Притч. 25, 21–22; Рим. 12, 20), высыпанные на землю, должны были обозначить начало казней Бож. гнева над грешным человеческим родом, наступление времени Бож. суда и отмщения [507].

Лишь только произошло это действие ангела, как на небе среди небожителей снова раздались прерванные на время голоса славословия; снова вокруг престола послышались раскаты грома, и заблистали молнии, – и началась та же безконечная жизнь и движения, которыя наблюдались Иоанном до открытия седьмой печати (4, 5; 8, 11). На земле же, над которою были высыпаны горячие уголья, произошло землетрясение (σεισμός – в значении землетрясения) [508], как первое и непосредственное выражение всемогущества Божия, проявляющагося в суде над человечеством.

Вместе с этим семь ангелов, стоявших с трубами, приготовились трубить, чтобы каждым отдельным звуком трубы возвещать наступление новой казни, поражающей землю.

Когда протрубил первый (в отношении к счёту последующих труб – второй, третьей и т.д.) ангел, тогда на глазах Иоанна (как показывает глагол «сделались» ἐγένετο) произошло неестественное для обычнаго нашего опытнаго знания смешение града и огня с кровию, каковая смесь и падала на землю. Такое странное явление, во всяком случае, не «фантазия» тайнозрителя, «заимствованная им из представлений древних народов» [509], – это несогласно с Божественным достоинством откровения. Нельзя понимать эту казнь и в смысле общаго указания на ужасы войны [510], или на мор и голод, бывшие во дни римской империи [511], – этому

противоречит самый текст Апокалипсиса. Текст ясно говорит, что странное смешение произошло на глазах тайнозрителя [512]. Против образнаго (символическаго) толкования этой казни говорят и аналогии ветхозаветной истории, а также выражения пророков.

История египетских казней (Исх. 9, 24) говорит о казни градом с огнём, а пророк Иоиль между небесными знамениями, которыми грозил Господь нечестивым, указывает «кровь, и огонь, и столпы дыма» (2, 30). Нечто подобное созерцает и св. Иоанн по отношению к отдалённому будущему. Он видит чрезвычайное орудие казни, которое должно соответствовать особенной греховности и виновности міра сравнительно с міром египетским. Если над Египтом упал град, смешанный лишь с огнём, то, смешанный не только с огнём, но и с кровию (ἐν αἵματι); следовательно, этот град будет иметь вид шариков, которые будут смочены кровию, – с запасом и видом действительной человеческой крови [513] (ср. 16, 6), и кроме этого будет сопровождаться истребительным огнём.

Следствие этой казни указано самим тайнозрителем: от упавшаго града погибла, сгоревши, третья часть деревьев и вся зелёная трава.

Коль скоро допущено, что сама казнь, несмотря на свою необъяснимость с точки зрения современнаго опыта, есть действительное физическое явление, то и ея последствия должны быть объяснены как физическия бедствия среди земной природы. Это не уменьшение питательных средств и не появление голода [514] земли, которыя будут не только разбиты и поломаны, но именно сожжены; трава же, как нечто более нежное, будет выжжена вся, на всей поверхности земли, конечно, такое страшное событие может смутить всякаго и может

возбудить сомнение в применимости здесь буквальнаго понимания. Поэтому мистические толкователи думают видеть в этой казни лишь указания на бедствия, которыя происходят и будут происходить в Церкви и с Церковью.

Так, напр., Папе в казни первой трубы видит те бедствия, которыя испытала Церковь от арианской ереси; а Брандт под деревьями и травою разумеет сильных и слабых по духу христиан, которые не устоят в своём благочестии во время тех или других испытаний. Но вместо того, чтобы отклоняться в подобную область безпочвенных соображений, лучше во избежание смущения помнить, что эта страшная и непонятная казнь есть казнь не нашего времени, но отдалёнаго будущаго, близкаго к концу міра, когда и весь мир будет обновлён чрез страшные физические перевороты [516].

Первая казнь, хотя и не простиралась прямо на людей, однако, истребивши третью часть деревьев и всю земную траву, несомненно причинила и людям непоправимыя несчастия и лишения. ***Казнь второй трубы*** ещё более увеличивает эти бедствия и жизненные стеснения.

По звуку второй трубы с неба упала *как бы большая гора, пылающая огнём.* Падение горы с неба указывает на небесное происхождение казни, т.е. на то, что она совершается как промыслительное действие Бож. всемогущества и суда. Присоединение же частицы «как бы – ὡς)» указывает на то «что эта гора не была горою в собственном смысле [517], как не была она «созданием народной фантазии, которой воспользовался св. Иоанн» (Иер. 51, 25) [518]. Эту гору нельзя понимать в смысле огнедышащей горы, извергающей свою огненную лаву в море [519]; огнедышащая гора не похожа на гору, падающую с неба, да и последствия излияния лавы

не могут быть сравнимы с указанными в 8 и 9 ст. Эпитеты: «большая» и «пылающая огнем» требуют разуметь под горою громадную массу огня [520)], которая должна упасть с неба в последнее время. Это будет чрезвычайным действием Бож. всемогущества, проявляющаго свой гнев над грешным человечеством. Некоторую аналогию этой казни, хотя и очень отдалённую, можно, пожалуй, найти в первой египетской казни (Исх. 7, 20)., по которой воды р. Нил обратились в кровь. Подобно сему и воды моря, вследствие падения в них пылающей горы (массы огня), также обратятся в кровь. Последствие – неожиданное, и его нужно понимать так, что воды всего моря (не Средиземнаго только) [521)] испортятся, потерявши и свой прежний вид и свой прежний вкус [522)], а чрез это в них умрёт третья часть всего живущаго. Но кроме того, на море погибнет [523)] и третья часть кораблей. Под кораблями можно и нужно разуметь не только самые корабли, разбивающиеся и погружающиеся в воду вследствие страшнаго волнения при падении огненной горы, но нужно разуметь и людей, находящихся на кораблях в плавании: они будут погибать вследствие того зловония, которое распространится от гниющей воды и от гниющих в ней мёртвых рыб [524)].

Совершенно произвольно понимание под падающею горою «магометанства и бедствий, причинённых им христианскому міру» [525)], или «неистовства и упорства иудеев во время войны с Римом» [526)]. Нельзя согласиться и с тем мнением, что «под гибелью рыб и кораблей нужно разуметь страдания и несчастия истинных христиан среди нечестивых народов, которые (будто бы) изображаются здесь под образом моря» [527)]. Произвольно также и то толкование, по которому под рыба-

ми разумеются люди, а под кораблями – общества людей, погибающия во время ужасов войны [528].

Принимая пылающую падающую гору за необычайное Бож. чудо, которое совершится в будущем на глазах грешнаго, изумлённаго и устрашённаго міра [529], всего естественнее под последствиями этой казни подразумевать те затруднения в жизни, торговле и сношениях, которыя произойдут вследствие порчи морских вод [530]. Во всяком случае, это бедствие – внешнее и физическое, которое постигнет людей чрез бедственное состояние видимой природы, подвергшейся порче из-за их грехов.

О страданиях людей чрез поражение физической природы говорит и следующая казнь. По звуку трубы третьяго ангела с неба упала большая звезда. Как две первыя, так и эта ***третья казнь*** была выражением Бож. гнева и Бож. суда, которые приходят с неба на землю. Это есть как бы разъяснение действия ангела, бросившаго горячия уголья из кадила на землю (8, 5). Теперь с неба падает, низвергается (ἔπεσεν) звезда, – падает не в міровое пространство, как это можно наблюдать теперь, но прямо на землю, и это падение должно быть понимаемо в буквальном смысле. Павшая звезда, во-1) характеризуется, как звезда большая, во-2) изображается горящею подобно светильнику, т.е. отличающеюся особенною яркостию и непосредственностию впечатления на зрительныя ощущения, в-3) представляется упавшею на третью часть рек и на источники вод и, в-4) наконец, она в качестве дополнительной характеристики, названа полынью.

По мнению Эвальда, этот образ падающей звезды, которая делает воды горькими, заимствован Иоанном из народнаго поверья о падении звёзд на землю, и по-

тому, – говорит он, – падающая звезда здесь может обозначать простую комету. Но в этом мнении упущено из внимания прямое указание на падение звезды на землю. Звезда, это – не ангел-губитель, посылаемый Богом для явления на земле Бож. гнева [531)], это и не диавол, по попущению Божию «упоевающий людей бурным и горьким развращением» [532)], это, наконец, и не «дух (Naturgeist) горечи, некоторая потенция горечи, как бы ея некоторая концентрация, посылаемая Богом для наказания людей» [523)].

Для самого тайнозрителя падающая звезда была действительною звездою [534)], и он отличает ее от других звёзд только лишь тем, что она была большою. Но присоединяя к ней название «полынь», Иоанн даёт основание предполагать, что эта звезда, будучи по своему небесному положению так же, как и другие звезды, была при этом явлением чудесным и заключала в своей природе нечто большее, чем прочия. Поэтому-то она изображается подобною факелу, возжённою и пылающею по действию Бож. Промысла.

Последствия падения звезды предуказываются в ея названии. Имя звезде – полынь. Это не олицетворение, а указание на действительное свойство ея природы. Свойство ея природы таково же, каково и свойство травы, называемой полынью [535)], – производить вкусовое ощущение горечи.

Она упала на третью часть рек и на источники вод. По первой трубе градом была истреблена третья часть деревьев и вся зелёная трава; по второй – третья часть моря сделалась кровию; теперь, по звуку третьей трубы, повреждается третья часть в реках и все источники. Звезда упала на одно небольшое пространство, но действие Бож. гнева, который обозначает эта падаю-

щая звезда, выразилось в изменении вкуса третьей части всей речной воды и всех источников (ср. Исх. 15, 23–26). Эта вода, прежде сладкая, теперь сделалась горькою и притом в такой мере, что не только была неприятна на вкус, но и являлась причиною особенной смертности.

Принимая во внимание слова 11 ст., где говорится, что горькою стала третья часть вообще всех вод (без разделения на реки и источники, ст. 10), можно полагать, что здесь обозначается потеря пресными водами третьей части их сладкаго вкуса, к которому примешался вкус горечи. Воды, таким образом, были отравлены этою горечью не на каком-либо пространстве земли, не в разных местах, которыя все вместе составляют третью часть земли, но были отравлены по всей земле, так что люди всей вселенной без всякаго исключения должны были употреблять несколько горьковатую воду; эта горечь воды, к которой нужно присоединить следствия предшествовавших казней, и произвели большую смертность среди людей.

Несомненно, всё это очень трудно представимо для нас и для нашего времени, так как ничего подобнаго мы не наблюдаем в нашей современной жизни. Но отсюда не следует, чтобы нужно было отказаться от буквальнаго понимания этой казни и разуметь под звездою и под отравлением речных вод, напр., нравственную губительность папской системы [536)] или бедственность войн [537)] и т.п. несчастныя явления церковно-исторической жизни христианства. Что мы сказали относительно возможности предшествующих казней, то же должны сказать и относительно возможности третьей казни: *человекам это не возможно, Богу же всё возможно* (Матф. 19, 26). Это – событие будущаго времени.

Первыми тремя казнями были поражены в значительной степени (третьей части) земля, море и реки, в том самом отношении, в котором они составляют необходимыя условия человескаго благополучия. ***Казнь четвёртой трубы*** простирается на небо, как источник света, – необходимаго условия человеческой жизни.

По звуку трубы четвёртаго ангела были поражены (ἐπλήγη) солнце, луна и звёзды. Πλήσσω собственно значит – бить, отсюда уязвлять, повреждать. Иоанн в своём экстатическом состоянии духа наблюдал какое-то повреждение, изменение в худшую сторону светил неба. Степень этого повреждения он определяет потерею ими третьей части их света, говоря, что затмилась третья часть их (ἵνα σκοτισθῇ τὸ τρίτον αὐτῶν). Потемнение третьей части каждаго светила было не временным, скоро прекратившимся, но подобно казням первых трёх труб, постоянным для того будущаго времени. Чрез это само собою решается вопрос, как понимать последствия потемнения: небесныя светила будут давать для людей света на треть меньше того, что они давали до своего повреждения [538)].

Но такому выводу, по-видимому, противоречат слова самого тайнозрителя. Он говорит, что последствием потемнения третьей части светил было то, что *третья часть дня не светла была так, как и ночи* (ἡ ἡμέρα μὴ φαίνῃ τὸ τρίτον αὐτῆς καὶ ἡ νὺξ ὁμοίως). По-видимому, Иоанн хочет сказать не то, что дневной и ночной свет уменьшился на третью часть своей интенсивности, но то, что третья часть дня и третья часть ночи сделались совершенно лишёнными света. Так понимают действие этой казни и некоторые толкователи [539)], причём Эбрард говорит, что такое временное потемнение третьей части дня и ночи (после котораго предполага-

ется просветление на две части времени) «мыслимо только в видении, но в действительности едва ли».

Для выяснения этого затруднения мы, к сожалению, не имеем ни одной подходящей аналогии в свящ. Писании, – сюда не подходят Иоиль 2, 10; Ам. 8, 9; Ис. 13, 19. Однако, принимая во внимание, с одной стороны, только что приведенныя места свящ. Писания, с другой стороны, прямое заявление самого тайнозрителя, что третья часть каждаго светила была повреждена, поражена (и как бы сделалась неспособною давать свет), последствие четвёртой казни можно понимать в смысле, уже указанном, который разделяется и другими толкователями [540)]. Именно: так как третья часть световой способности всех светил небеснаго свода была поражена, то и день и ночь сделались менее светлы [541)] на третью часть того света, который принадлежал им прежде.

Следовательно, и в этой казни мы не имеем ничего такого, что было бы совершенно недопустимым и невозможным [542)]. Если для Египта была возможна казнь в виде трёхдневной тьмы (Исх. 10, 21–23), если пророки предсказывали о помрачении небесных светил, то возможно и то, что в грядущия времена приближения міра к концу, наш солнечный день и лунныя и звёздныя ночи будут значительно темнее. Если и теперь на солнце наблюдаются тёмныя пятна, то они со временем, по действию Бож. всемогущества, могут увеличиться ещё более; точно так же возможно и то, что значительная часть звёзд, – как об этом говорит нам астрономия, – может перейти из самосветящихся светил в отражающия свет.

Ещё раз должно повторить, что все эти события суть знамения приближающагося конца міра. И если вооб-

ще для всемогущаго Бога нет ничего невозможнаго, если Он сотворил и самую природу, то Он, конечно, может произвести в ней и существенныя изменения, когда это будет нужно для воздействия на людей. Внешняя природа всегда была и всегда будет послушным орудием в руках Бога-міроправителя.

Какое впечатление произведут эти казни на человечество? Можно подумать, судя по их необычайности, что их впечатление будет неотразимо. Но не нужно заблуждаться относительно этого. Были египетския казни, но египтяне не особенно смущались ими: будут более сильныя казни в будущем, но и они, так же как и те, для большинства грешных людей останутся как бы незамеченными: люди постараются и себе и другим объяснить все эти бедственныя явления в природе естественными причинами. Поэтому они по-прежнему будут коснеть в своих беззакониях, и для их вразумления потребуются новыя казни.

После казней четырёх труб тайнозритель даже и не говорит о впечатлении от них на живущих на земле, – предполагается, что оно будет совершенно незаметным; поэтому он прямо сообщает о дальнейших наказаниях грешнаго міра. Так как предыдущих казней оказалось недостаточно, то возвещается наступление других, но уже более жестоких.

Иоанн наблюдает особенное явление. Он видит ангела, *летящего посреди неба.* Многие списки в 13 ст. имеют чтение: ἑνὸς ἀετοῦ (орла), а не ἑνὸς ἀγγέλου (ангела). Большинство толкователей, особенно новейших, первое чтение принимают за более правильное. Эбрард, напр., возникновение второго чтения, которое принято нашими славянским и русским переводами, приписывает, по его мнению, весьма понятному стремлению

переписчика уподобить наше место выражению 14, 6.

Но, собственно говоря, о безусловной правильности того или другого чтения судить невозможно. И так как: во-1) многие списки имеют чтение с ἀγγέλου [543], во-2) древние толкователи [544] принимали также это чтение и так как, в-3) оно более соответствует дальнейшему содержанию стиха, где летящему приписывается членораздельная человеческая речь, то можно признать это чтение за первоначальное и подлинное. Предполагаемое изменение ἀετοῦ в ἀγγέλου на основании 14, 6 не доказательно, почему же не случилось обратнаго, т.е. почему бы переписчику не переделать ἀγγέλου ст.6, 14 гл. в ἀετοῦ (предполагаемое) 13 ст. 8 гл.? Появление в некоторых списках в 13 ст. чтения ἀετοῦ вместо ἀγγέλου может быть объяснено: во-1) последующими словами οὐαὶ, οὐαὶ (увы, горе !), представляющими собою звукоподражание и прямо напоминающими орла, которому и принадлежит этот крик, а во-2) наличностию эпитета: «летящаго посреди неба» (приложеннаго к ангелу). Впрочем, к принятию чтения ἀετοῦ некоторых толкователей [545] побуждает ещё и то обстоятельство, что в 13 ст. они хотят видеть подобие Мф. 24, 28. Но это основание слишком шатко. Более естественно, что Иоанн, видевший до сего времени (и после) в качестве Бож. слуг и вестников [546] только ангелов (5, 2, 11; 7, 1–2, 11; 8, 2–3; 10, 1, 10; 14, 6 и др.), и здесь в 13 ст. видит также ангела (14, 6) как Бож. вестника [547].

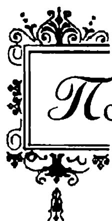
Выражение ἑνός (одного) употреблено в значении неопределённаго члена [548] вместо τινός (некотораго) [549]. Ангел представляется летящим посреди неба (ἐν μεσουρανήματι) (ср. 14, 6; 19, 17), что означает зенит неба, т.е. то место, где бывает солнце во время своего более высокаго положения. Этот высокий полёт ангела соот-

ветствует цели его возвестить всем людям во всеуслышание о предстоящих страшных явлениях Бож. гнева.

Крик же ангела: «увы, горе» (οὐαί), краткий, отрывочный и громкий, вполне подходит ко всей обстановке апокалиптическаго видения и более естественен, чем все другия слова. Нужно только возбудить в сердцах людей чувство страха, а разъяснение должно последовать после. Живущие на земле, это – те из ея обитателей, которые должны будут подвергнуться казням, имеющим постигнуть их по звуку труб трёх остальных ангелов, названных в 8, 2– 6.

Таким образом, летящий посреди неба ангел, виденный тайнозрителем, был для него символическим изображением значения и цели четырёх предшествующих казней. Эти казни (немыя и красноречивыя в одно и то же время) предвозвещали людям наступление других более жестоких, которыя ещё более приблизят мір ко времени страшнаго суда и всеобщаго возмездия.

ВИДЕНИЕ САРАНЧИ
(9, 1 - 11).



По звуку пятой трубы Иоанн видит звезду, упавшую с неба. Прошедшее время глагольнаго причастия «павшую» – πεπτωκότα говорит не о том [550], что «Иоанн не видал ея падения и заметил лишь последствия этого падения», но о том, что он начинает описание видения не с его начала, а с последующаго, что составляет самое важное в видении. Словами же: «павшая с неба» тайнозритель хочет сказать, что и пятая казнь также происходит по попущению Божию [551], не помимо Бож. воли, и во время указанное этою волею [552]. Теперь, что такое эта звезда? Одни [553]

под звездою разумеют добраго ангела, «по Бож. повелению выводящаго из бездны осуждённых злых духов». Другие [554], наоборот, видят в этой звезде злого ангела, «Люцифера», неизверженнаго Богом с неба и распространяющаго на земле ереси и расколы; а по мнению третьих, это – «епископ», представитель церкви, сделавшийся орудием в руках диавола» [555]; или даже язычество, в лице диких народов, поднявшееся против христианских народов [556].

Но все эти и подобныя им толкования отличаются удалённостью от буквальнаго выражения текста. Иоанн видит простую звезду, подобно тому как ранее он видел падающую пылающую гору (8, 8), падающую звезду (8, 12); и как там было очевидным, что он под теми символами разумел особыя действия Бож. промысла, то же нужно сказать и относительно звезды (9, 1). И здесь также имеется в виду особое чрезвычайное действие Божие [557]; и это есть символ, делающийся понятным только из последующаго.

Звезде, упавшей *с неба на землю,* [558] *дан был ключ от кладязя бездны* – «ἐδόθη αὐτῷ ἡ κλεῖς τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου». Способ выражения указывает на непосредственное участие в этом явлении небеснаго промысла [559] (ср. 8, 7, 8, 72), а упоминание о ключе есть указание на степень могущества и силы (3, 7). Ключ – от кладязя бездны. Кладязь – φρέαρ употреблён здесь (как Иоан 4, 6, 11) в своём обычном значении, – в значении углубления, спуска внутри земли. Этот кладязь прямо отличается от бездны; он представляется запертым на ключ, как это обыкновенно делается на Востоке в странах, бедных водою [560], и соединён непосредственно с бездною. Доступ в эту бездну возможен только посредством колодезя. Самое наименование бездны – ἄβυσσος

(от βάθος, βύθος – глубина) [561] указывает на что-то бесконечно глубокое, как бы не имеющее дна. В свящ. Писании это наименование обыкновенно употребляется (Пс. 70, 21; Ис. 14, 15; Рим. 10, 7) в смысле указания на преисподнюю; а в Лук. 8, 31 прямо берётся как название того места, где осуждены пребывать злые духи (ср. Апок. 11, 7; 17, 8; 20, 1–3). Бездну нужно отличать от ада (1, 18; 6, 8; Лук. 16, 23) и от геенны (Мф. 5, 29; 1 Петр. 3, 19; Иак. 3, 6), места страданий умерших [562]. Поэтому и под бездною нашего места нужно понимать местопребывание демонов, где они заключены [563] и как бы заперты на ключ, т.е. лишены свободы действий. По действию Промысла Божия (павшая звезда), получает возможность появиться над землею.

Это появившееся, вышедшее из бездны, тайнозритель изображает под видом дыма и притом столь густого, что от него помрачалось солнце и воздух. Некоторые толкователи под солнцем разумеют Иисуса Христа и Его Церковь [564], а под омрачением солнца и воздуха видят или язычество и магометанство [565], или «душевное ослепление людей, наслаждающихся светом его» [566], или же ереси и пороки, затемняющие блеск Церкви [567]. Но правильнее не придавать самостоятельнаго значения этой черте символическаго видения и указание на потемнение солнца и воздуха разсматривать как переход к выяснению последующаго.

Иоанн говорит, что из бездны вышел дым, как выходит он из большой печи. Ничего не упоминая во 2 ст. о том, содержалось ли что-нибудь в этом дыме, в 3 ст. тайнозритель говорит, что из дыма вышла саранча. Возникает вопрос, была ли саранча в клубах дыма и вышла ли она из бездны, или же она появилась после? Одни толкователи [568] утверждают, что из бездны вы-

шел только дым, саранча же появилась среди клубов дыма только после и была продуктом соединения с земною атмосферою; саранча принадлежит столько же земле, сколько и бездне; она есть воздействие последней на первую. Но этому толкованию противоречат слова самого тайнозрителя: он присовокупляет, что из дыма саранча вышла на землю; стало-быть, земля должна была только принято то, что вышло из бездны. Так что более правы те толкователи [569], которые выражение «саранча была из дыма» принимают не за указание на причину, но за указание на место происхождения самой саранчи; и, следовательно, сама саранча, окружённая дымом, составляла то тёмное облако, которое омрачило солнце и воздух и которое целиком вышло из бездны. Описывая виденную саранчу, Иоанн указывает несколько ея характеристических свойств и особенностей.

1) Наименование саранчи. Саранча – ἀκρίδες, ἀκρίς есть известный род насекомых, являющихся страшным бичом растительности, благодаря свой необычайной прожорливости и неизмеримо быстрому размножению (Исх. 10, 4; 14, 15; Ам. 7, 1; Иоил. 1, 4). Но Иоанн, хотя и употребил название саранчи, однако, имеет в виду не то насекомое, которое известно под этим названием. Сходство саранчи Апокалипсиса с обыкновенною саранчою не простирается далее (кроме названия) того, что и та и другая является громадною массою; быстро переносится с одного места на другое и производит страшный вред. Саранча является лишь удобным символом, которым пользовались и древние пророки и церковные писатели Нового Завета, напр. писатель «пастыря Ерма» видел в видении огненную саранчу, выходящую из уст зверя [570].

2) Назвавши явившияся ему особенные саранчеобразныя [571)] существа саранчою, Иоанн далее начинает ограничивать это понятие. Он говорит, что *ей дана была власть* (ἐξουσία), *какую имеют земные скорпионы.* Скорпионы, это – вредныя и ядовитыя ракообразныя животныя, покрытыя волосами, имеют восемь глаз и восемь ног, щупальцы и хвост, оканчивающийся жалом, содержащим в себе яд [572)]. В этом буквальном значении известнаго животнаго название скорпион употребляется Исх. 23, 28; Втор. 8, 15; И. Сир. 26, 9; Лук. 10, 19; 11, 22. В переносном смысле скорпионами называются зловредные люди у Иезек. 2, 6, злая жена у И. Сир. 26, 9; особаго рода бичи 3 Цар. 12, 11, 14; 2 Пар. 10, 11. Иоанн принимает название скорпиона очевидно в буквальном смысле, как это видно из дальнейшаго, – поэтому под их властию разумеет не что другое, как способность скорпионов производить весьма опасное для жизни и здоровья человека ужаление [573)]. Эта-то черта и была свойственна саранчеобразным существам Апокалипсиса.

3) Отличие этих существ от обыкновенной саранчи указывается, далее, в том, что она должна причинять вред не растительности, а людям. Такая особенность апокалиптической саранчи зависит не от ея природной способности и наклонности, но исключительно от повеления Божия: *и сказано ей* – καὶ ἐρρέθη αὐταῖς (ср. 8, 7–8). Ея деятельность на земле ограничивается Бож. волею, и ей прямо запрещается причинять какой-либо вред растительности. Это должно указывать как на общую условность зловредной деятельности саранчи, так и на ея особенное предназначение, – вредить только людям. При этом она ограничивается даже и в этом отношении. Она может вредить не всем людям, но толь-

ко тем из них, которые не имеют печати Божией на своих челах. Здесь, очевидно, заключается указание на тех 144 тыс. запечатлённых, о которых было упомянуто в 7, 4–8. Там было сказано лишь о запечатлении их, теперь же говорится о том, что это запечатление поможет им избежать вреда со стороны саранчи. И если мы при изъяснении 7, 4 доказали, что под запечатлёнными нужно разуметь избранных и совершенных христиан последняго времени, а ея зловредную деятельность ограничить людьми, не принадлежащими к избранным и совершеннейшим христианам.

4) Чтобы отличить саранчу от обыкновенных скорпионов, причиняющих своими жалами смертельныя раны, в 5 ст. Иоанн замечает, что саранче, по попущению Божию, было позволено (дано – ἐδόθη) не убивать людей, а только мучить. Что означает это замечание? То ли, что саранча сама по себе не обладала достаточною силою для нанесения смертельных ран, или же то, что ея сила умерялась Бож. властию, Иоанн не объясняет; но можно допустить последнее, в виду особеннаго ударения, сделаннаго на слове «дано». Саранча могла только причинять мучения и притом только в продолжение пяти месяцев. Пятимесячный срок не есть точно определённое число дней и ночей [574)], не есть и «отрицание всякой определённости [575)] или указание «на неопределённо-долгую продолжительность» [576)]; нет основания принимать его и за указание на кратковременность, как половину числа десяти, числа полноты и совершенства [577)]. Принимая во внимание то обстоятельство, что саранча и в действительности живёт не более пяти летних месяцев с апреля по август или с мая по сентябрь [578)], лучше всего пятимесячный срок считать за указание на период времени, не определённый для

людей, но определённый для Бож. промысла [579)], каковой период будет соответствовать тому времени, которое по всеведению Божию нужно будет для наказания и устрашения грешников и для явления Бож. правды пред глазами праведников. Определяя далее эти пятимесячныя мучения грешников, Иоанн уподобляет их мучениям от ужаления скорпионом, хотя и не отождествляет. Его выражение: *мучение от нея подобно мучению* (βασανισμός – пытка, мучение) *от скорпиона, когда он ужалит человека,* означает не только степень боли, но и ея продолжительность и сложность, каковое понятие заключает в себе употребленное им слово βασανισμός – пытка. И сам Иоанн, подтверждая такой характер зловредной деятельности саранчи, в 6 ст. говорит, *в те дни будут искать себе смерти,* так невыносимы будут их страдания [580)]. *Но смерть,* добавляет тайнозритель, *убежит от них,* они не найдут ея. Это новое указание на то, что как самая саранча, так и бедствия, причиняемыя ею, суть орудия казни в руках Божиих, это – бичи, которые будут употреблены для наказания и вразумления и которых люди будут не в силах ни устранить ни избежать.

5) Описавши саранчу со стороны ея назначения, в 7–10 ст. Иоанн изображает ее со стороны ея внешняго вида и образа действий.

По своему внешнему виду, что совершенно не согласуется с представлением об обыкновенной саранче, она была подобна коням, и не просто коням, но коням, приготовленным на войну (ἡτοιμασμένοις εἰς πόλεμον). Впрочем, эта приготовленность ограничивается только воинственностию их собственнаго вида, но совершенно умалчивается только о всадниках, которые могли бы управлять ими во время их действий (ср. 9, 17).

На головах саранчи Иоанн видел подобие золотых венцов ὡς στέφανοι χρυσοῖ. Русский и славянский переводы не точны в передаче этого выражения: сила этого выражения не в указании на подобие золоту, но на подобие венцам. Поэтому нужно сказать, что эти венцы не были тождественны с обыкновенными венцами, которые надевались победителями и на войне и во время игр. На основании этого можно согласиться с некоторыми толкователями, что венцы были не что другое, как те ярко-жёлтые (золотые) четыре щупальца – рожка, которыми снабжена голова обыкновенной саранчи [581]. Упоминание не о действительных вещах, а только о подобии их должно говорить, что саранча только приготовилась для победоносной войны и что ея победа и в прошедшем и в будущем – победа кажущаяся, мнимая и временная.

Такому представлению подобия венцов соответствует и описание физиономии саранчи. Выражение Иоанна: *лица же ея, как лица человеческия* (καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὡς πρόσωπα ἀνθρώπων), дает право думать, что человеческого в головах саранчи была лишь физиономия, (πρόσωπον, а не εἶδος), несколько похожая на человеческую; но устройство самой головы оставалось саранчеобразным, причем могли оставаться и щупальцы. Но, во всяком случае, и одно это подобие человеческому лицу говорит о разумности саранчеобразных существ.

Волосы саранчи, вероятно по их густоте и длине [582], были подобны волосам женщины и, таким образом, говорили о женственности характера саранчи. Но внешний кажущийся вид был совершенною противоположностию ея действительному жестокому и кровожадному характеру, который определяется замечанием, что ея зубы были подобны зубам льва.

Брони, которыя были на саранче, имели вид броней, сделанных из железа, и, следовательно, представляли новую неожиданность в изображении ея внешняго вида. Шум ея передвижения, происходящий от движения ея крыльев, походил не на топот коней, чего бы следовало ожидать, но на стук колесниц, запряженных многими конями. Особенность конструкции 9 ст.: как стук от колесниц, когда множество коней бежит на войну – ὡς φωνὴ ἁρμάτων ἵππων πολλῶν τρεχόντων εἰς πόλεμον – едва ли может быть объяснена только особенностями еврейскаго языка [583], в котором родительный самостоятельный имеет совершенно отдельное подлежащее; употребление родительнаго самостоятельнаго совершенно чуждо языку Апокалипсиса [584]. Поэтому нужно или согласиться с Эвальдом, что ἵππων здесь есть простая вставка, и πολλῶν τρεχόντων относятся непосредственно к ἁρμάτων – стук многих колесниц, бегущих на войну; или же, – что лучше, – принимая во внимание, во-1-х, недоказанность действительности вставки ἵππων и, во-2-х, употребление глагола τρεχόντων – бегущих, ближе всего приложимаго к животным (нужно) переводить все выражение не родительным самостоятельным, а простым родительным при ἁρμάτων – колесниц: шум от крыльев ея, как шум от колесниц многих коней, бегущих на войну (предполагается: от многих коней запряжённых в колесницы) [585]. При таком понимании конструкции 9 ст. лучше удерживается цельность образа, в котором речь идёт о существах подобных коням, приготовленным на войну.

Ст. 10 является дополнением и разъяснением 5 ст. И не представляет [586] самостоятельной черты характеристики. Там было сказано, что мучение от саранчи было подобно мучению при ужалении скорпиона. Здесь

же присоединяется пояснение: у саранчи были хвосты, как у скорпионов, и в хвостах своих она имела (власть) способность вредить. Русский и славянский переводы этого стиха не правильны и не оправдываются ни одним древним чтением. Существует два особенно распространённых разночтения, одно: καὶ κὲντρα ἢν ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν καὶ ἡ ἐξουσια αὐτῶν ἀδικῆσαι; другое: καὶ κέντρα καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν ἐξουσίαν ἔχουσιν (τοῦ) ἀδικῆσαι. Второму чтению, как более соответствующему особенностям апокалиптическаго языка, должно быть отдано предпочтение. Наши переводы имели в виду первое чтение, но и в него внесли изменение, поставивши во второй половине выражения новый глагол (слав. – «дана», русск. – «была»), котораго нет в подлинном чтении; а предполагаемый глагол (ἐστί) должен стоять в настоящем, но не в прошедшем времени, в соответствие глаголу ἔχουσιν – имеют (есть), с котораго начинается 10 ст., но который наши переводы перевели временем прошедшим и тем отдалили весь 10 ст. от 5 ст., относящихся один к другому как дополнение к дополняемому поясняемому (ибо у нея есть хвосты...).

6) Завершительною характеристикою саранчи, – что даёт особенное освещение всему видению, – служит характеристика, указываемая в 11 ст. Саранча имела над собою царём ангела бездны (более правильное чтение: ἔχουσαι (ἔχουσιν) βασιλέα ἐφ' αὐτων (τὸν) ἄγγελον τῆς ἀβύσσου [587] – саранча, имеющая над собою царём ангела бездны).

Принимая во внимание изречение Притч. 30, 27: «у саранчи нет царя, но выступает она стройно», Эбрард в указании Апокалипсиса на царя саранчи видит ясное доказательство того, что «саранча здесь не действитель-

ная саранча, но лишь образ, ибо в противоположность действительной имеет над собою царя»[588]. Но изречение притчей нельзя принимать за точное указание естествознания; наоборот, это последнее подтверждает тот факт, что движениями саранчи всегда руководит особый предводитель – князь[589]. Впрочем, значение слов 11 ст. не в том, что над саранчою был вождь, но в том, что этим вождём был не кто другой, а ангел бездны. Наименование ангелов – ἄγγελος обыкновенно употребляется в значении: вестника (Мф. 1, 20; Лук. 1, 26), посланника (Малах. 3, 1; Лук. 7, 27), посланнаго вестника (Марк. 13, 27), служителя (Пс. 9, 11, 12; Мф. 4, 6) и прилагается как к добрым, так и к злым безплотным силам (Мф. 25, 41). Здесь ἄγγελος – ангел стоит пред ἀβύσσος – бездна, а это последнее слово, как мы видели при объяснении 9, 1, означает местопребывание злых духов. Следовательно, царём над саранчою несомненно является посланник бездны. Будет ли он одним из простых духов бездны[590] или сам сатана, как старшина бездны[591], или же только уполномоченный бездны и как бы выразитель ея демонской силы[592], мысль 11 ст. изменяется немного. Во всяком случае, остается несомненным, что саранча будет находиться под весьма близким руководством (посредственным или непосредственным) силы ада, злых духов. Но так как саранча была порождением бездны, местопребывания злых духов, то быть над нею начальником-царём всего естественнее не кому другому, а злому же духу. Поэтому и под ангелом бездны нужно понимать этого последняго, и даже самого сатану, к которому, как к начальнику других демонов, царю подземнаго царства, лучше всего приложим титул царя – βασιλεύς. Он вышел из бездны вместе с саранчою, при открытии звездою колодезя (9, 2), и

потому совершенно подобен ей (саранче) по своему существу и происхождению (20, 3; Лук. 8, 31; 11, 15 – 18). Его имя по-еврейски – «Аввадон» (’Αββαδών), а по-гречески – Аполлион (’Απολλύων). Еврейское слово «Аввадон» (Иов. 31, 12), будучи абстрактным понятием, непосредственно значит «гибель», «истребление», но, часто употребляемое в соединении с словом смерть (Притч. 15, 11; Иов. 26, 6; 28, 22), оно впоследствии сделалось названием места гибели и истребления, царства смерти [593]. А так как виновник смерти (Евр. 2, 14) есть диавол, то он может служить олицетворением гибели и смерти (1 Кор. 15, 55, 56); и имя Аввадон употреблено, именно, в смысле указания на диавола, как на воплощённую гибель и смерть [594]. Поэтому и ’Απολλύων – Аполлион, (второе) греческое наименование того же предводителя из бездны, представляет собою не абстрактное понятие, напр., ὄλεθρον или друг., но личность губителя, лицо, причиняющее гибель [595].

Такова саранча. Она появляется из бездны, преисподней, появляется по попущению Божию и находится под непосредственным руководством диавола, сатаны. Ея задача и цель – причинять мучения всем людям, не отмеченным Бож. печатию. Она отличается в одно и то же время и воинственностию, и тросостию, и изнеженностию, и жестокостию; ея способность вредить заключается в смертоносном жале ея хвоста. Продолжительность ея деятельности определяется в пять месяцев, и эта деятельность несомненно относится к отдалённому будущему (ст. 6).

В виду этого под саранчою, как Бож. казнию, нельзя разуметь [596] иудейских зилотов времени разрушения Иерусалима, так как то время было уже прошедшим для писателя Апокалипсиса. Не могут быть приняты и

те мнения, по которым под саранчою нужно разуметь или язычество времён переселения народов и неистовства народов ислама [597)], или варваров, разрушивших римскую империю [598)], или вообще опустошительныя действия военной силы [599)]. Но явление саранчи и не «простая поэтически пророческая картина человеческих бедствий» [600)].

Если саранча из бездны и находится под начальством сатаны, то, очевидно, она и сама – злые духи, демоны, обитатели бездны. Злые духи в конце времени, освободившись по попущению Божию (20, 7) из места своего заключения, т.е. из состояния связанности в своих действиях, явятся среди людей для их прельщения и мучения [601)]. Эти мучения будут простираться только на тех, кто не имеет силы отогнать от себя демонов. Но по отношению к тем, кто, будучи истинными и совершенными христианами, обладает достаточною верою в силу креста Христова (Мр. 16, 17) и достаточною степенью благочестия (Мф. 17, 21), демоны (саранча) будут безсильны. Самыя же мучения от демонов можно понимать в смысле постояннаго недовольства, безпокойства и искания лучшаго, которыя, будучи привиты людям от демонов (ужаление саранчи), сделают человеческую жизнь невыносимою (9, 6). Хотя при общем бедственном материальном проложении, как оно изображено первыми четырьмя казнами, нужно ждать для человечества и всевозможных физических страданий [602)], однако, эти последния будут от других причин, а не вследствие непосредственнаго воздействия демонов. Физическия страдания являются отчасти и воспитательным средством в руках Божиих и будут уделом всех людей до самаго конца міра (Мф. 24, 22).

Свободная и чрезвычайная деятельность злых духов (апокалиптическая саранча) может быть допущена только лишь к концу міра, когда люди своими беззакониями сделаются достойными такого страшнаго попущения Бож. гнева; только тогда диавол и его ангелы, не стесняемые общим благочестием и верою, найдут себе восприимчивую почву для своей пагубной деятельности. Диавол, этот ангел бездны (царь саранчи), тогда в лице антихриста найдёт себе достойнаго выразителя своей злобы и сделает его, по слову апостола, своим сыном погибели (Дан. 9, 27; 2 Сол. 2, 3); он передаст ему [603)] свою власть и силу (11, 7; 13, 2) и будет действовать чрез него даже и в области внешних человеческих отношений, основав антихристианское всеміpное царство. Антихриста нельзя отождествлять с ангелом бездны и слуг антихриста с саранчою. Между первою и второю сторонами будет отношение вдохновляемых и вдохновителей. Ангел бездны и саранча, т.е. диавол и демоны, действуя на людей в духовной области, в области внешней будут прикрываться деятельностию антихриста, исполнителя всех своих зловредных козней, которыя и приведут грешных людей к окончательной гибели.

Это есть первое горе (9, 12), то несчастие, которое должно постичь вообще міp и христианское общество в частности. Для нечестивых это горе выразится в мучениях ничем неудовлетворяющагося духа, постоянно недовольнаго, всегда ищущаго большаго и лучшаго и потерявшаго надежду достигнуть искомаго и желаемаго. Терзание духа соединится с материальною бедственностию, которая сделается общеміровым несчастием последняго времени. Люди благочестивые, запечатанные печатию Божиею и недоступные для греховных

соблазнов и искушений диавола, сохраняющие благодаря этому постоянную ясность духа и твёрдость веры и упования, найдут своё горе в міровой скорби, в общих физических бедствиях и в сознании гибели грешников, искушаемых диаволом. Эти бедствия не прекратятся до самаго втораго пришествия Господа.

Что же значит выражение Иоанна: «первое горе прошло» (ἡ οὐαὶ ἡ μία ἀπῆλθεν)? Значит ли это, что по прошествии пяти месяцев будущая зловредная деятельность диавола и демонов прекратится? Но этому противоречит всё свящ. Писание, которое свидетельствует, что бедствия последняго времени, раз начавшись пред концом міра, не только не прекратятся до втораго пришествия Господа, но всё более и более будут усиливаться. Они прекратятся только с прекращением настоящих условий нашей земной жизни, с ея переходом в жизнь новую: их не будет только на новой земле (Рим. 8, 21). И если Иоанн совершенно ничего не сказал о продолжительности бедствий первых четырёх труб и сказал о прекращении бедствий пятой трубы, то он имел в виду лишь себя и лишь постольку, поскольку был тайнозрителем Бож. откровения. Он говорит о прекращении перваго горя только в видении, или, собственно, о прекращении видения перваго горя. Ему нужно было сказать это, так как он переходил к описанию следующаго видения.

В 12 ст. Иоанн употребляет выражение: «ἡ οὐαὶ ἡ μία», а не «τὸ οὐάι», чего следовало бы ожидать. Это употребление члена средняго, а не женскаго рода, по общему мнению толкователей [604], объясняется подразумеваемым существительным женскаго рода, выражающим понятие горя; таковым может быть: ἀπορία, θλῖψις, πλήγη. А относительно дальнейшаго выражения:

«вот идут за ним ещё два горя» – ἰδοὺ ἔρχονται (а не ἔρχεται [605]) ἔτι δύο οὐαὶ μετὰ ταῦτα» нужно заметить, что здесь вовсе не разумеется горе «вдвойне», «двойное горе» [606]; и самое выражение нельзя принимать за указание на постепенно усиливающияся казни Бож. гнева. Такому пониманию не соответствует 11, 14, где говорится о втором и третьем горе. Следовательно, в 12 ст. разумеются два горя в их последовательности.

ВИДЕНИЕ МНОГОМИЛЛИОННАГО ВОИНСТВА (9, 13 - 21).



Новое горе поражает мiр по звуку трубы шестого ангела. После ея звука (ср. 6, 2, 3, 5, 7) Иоанн услыхал некоторый голос [607], выходивший от четырёх рогов золотого жертвенника – ἐκ τῶν τεσσάρων κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ. Под золотым жертвенником, как и 8, 3, разумеется жертвенник кадильный, находившийся в святилище скинии; и четыре рога, упоминаемые Иоанном, должны напоминать рога того жертвенника (Исх. 27, 2; 30, 2). Рога, вообще служащие символом могущества, находясь при жертвеннике, указывали на милосердие Божие. Поэтому то обстоятельство, что Иоанн слышит голос от четырёх рогов [608] злотого жертвенника, пред которым были возносимы молитвы святых от руки ангела (8, 3), означает то, что эти молитвы дошли теперь до всемогущаго [609] и милосерднаго [610] Бога [611]. В ответ на них Господом Богом [612] повелевается освободить четырех ангелов [613], связанных при реке Евфрате.

Повеление даётся ангелу, имевшему шестую трубу, который и должен был освободить этих четырёх ангелов. Определенный член τούς пред τεσσάρους ἀγγέλους

говорит не о том, что это уже известные из предшествующаго (7, 1) четыре ангела [614], а о том, что это суть ангелы с особенным определённым назначением, именно, ангелы, связанные (τοὺς δεδεμένους) при великой реке Евфрате [615]. Эти четыре ангела не тождественны с ангелами 7, 1, ибо те ангелы – добрые и их задача была сдерживать вредные порывы ветров [616], а эти ангелы – злые [617] и цель их освобождения (ст. 15) – умертвить третью часть людей. Кроме того, те ангелы представляются стоящими на четырёх углах земли, а эти связаны при р. Евфрате.

Под *р. Евфратом* не возможно разуметь точное географическое название исторической местности, так как это не соответствует безплотной природе ангелов. Андрей кесар. находит подобие 14 стиху в указаниях Евангелия на осуждение бесов в бездну, в свиней; но такая ссылка имеет слишком неопределённый характер. Злые ангелы-демоны после страданий Иисуса Христа были связаны повелением Божиим в своей зловредной деятельности; они могли быть связаны добрыми ангелами соответствующим их природе образом, как более сильный связывает менее сильнаго [618]. Указание же на реку Евфрат, как место лишения их свободы, говорит о том, что здесь прежде всего должна проявиться свобода их деятельности; здесь, а не в другом месте, они обнаружат свои зловредныя действия. Но несправедливо утверждать [619], что наименование Ефрата употреблено здесь потому, что он в Ветхом завете считался границею Давидова царства и за ним уже начинались владения других народов, враждебных израильскому народу: это несправедливо, так как вредная деятельность четырёх ангелов должна обнаружиться вовсе не по отношению к израильскому народу, и поэтому сравнение

не доводится до конца. Точно так же название реки Евфрата не может служить и указанием на народы парфян [620] или персов [621], постоянно грозивших римскому государству [622]; эти народы в действительности никогда не были особенными бичами для римскаго государства, а теперь и совсем не могут быть таковыми.

Равным образом нельзя предполагать и того, что здесь река Евфрат взята в значении указания на восток вообще, который служил колыбелью великих міровых государств и народностей; таковы царства вавилонское, персидское и ассирийское [623]; откуда (с востока) явятся и те народы, которые в конце міровой истории должны произвести страшныя опустошения. Это мнение не может быть принято потому, что сила выражения Апокалипсиса заключается не в указании на естественное могущество и природную жестокость какой-либо народности, но на нечто другое. Сила выражения состоит в указании на связанность и на освобождение злых духов; и название Евфрата, разсматриваемое с этой точки зрения, может служить удобным напоминанием о Вавилоне, городе язычества, нечестия и насилия. Четыре ангела представляются связанными при Евфрате, так как там, в нечестивом и развратном Вавилоне (16, 19; 17, 5; 18, 10) или в городе (и местности), подобном ему по своему нечестию, они впервые, пред концом міра, получат полную свободу действий. Как во времена ветхозаветныя Евфрат был границею земли израильской и, так сказать, границею благочестия и истинной религии (Быт. 15, 18; Втор. 1, 7; Ос. 1, 4) и там, за Евфратом, была полная свобода для деятельности злого духа (1 Кор. 10, 20) до времени торжества христианской религии; точно так же и в предпоследния времени вне страны благочестия, не в среде благочес-

тивых, но в среде нечестивых, в среде отпадших от христианской веры и от ея спасительной силы, злые духи снова проявят свою полную власть. Среди нечестивых и чрез нечестивых начнутся нравственныя и физическия бедствия последняго времени.

Когда это будет? Ответ на этот вопрос можно находить в замечании тайнозрителя, что четыре ангела приготовлены на час, и день, и месяц, и год – ὁι ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν (καὶ ἡμέραν) καὶ μῆνα καὶ ενιαυτόν. Последующия слова: «чтобы (ἵνα) умертвить», по общему мнению толкователей, относятся не к «освобождены» (ἐλύθησαν), но к «приготовлены» (οἱ ἡτοιμασμένοι) [624]. Смысл всего стиха получается следующий: четыре ангела будут освобождены тогда, в тот именно час дня, месяца и года, в который это освобождение назначено по Бож. предопределению, т.е. тогда, когда нечестие среди людей предпоследняго времени достигнет высшей степени своего развития. Это время и будет временем пришествия антихриста.

Тогда, по действию злых духов, начнутся страшныя бедствия, которыя повлекут за собою смерть множества людей, – третьей части их, по выражению Апокалипсиса. Третья часть берется в соответствие поражению по действию первых четырёх труб третьей части суши (8, 7), моря (8, 8, 9), реке (8, 10) и небесных светил (8, 12) [625]. Общее же наименование людьми (τῶν ἀνθρώπων) тех, кто подвергается убиению, указывает на то, что под ними нужно разуметь всех вообще живущих на земле людей, без различия верующих и неверующих, благочестивых и нечестивых [626]. Это будут бедствия последняго времени, которым подвергнутся даже и избранные христиане (Мф. 24, 13, 21, 22) наравне с нечестивыми, «чтобы, – по выражению Андрея кесар.,

– чрез это явились одни испытанными, верными и достойными лучших наград, другие же получили ещё более жестокое осуждение».

На вопрос, какое отношение между четырьмя ангелами, свобождёнными для умерщвления людей, и тем многочисленным войском, о котором идёт речь далее, с 16 ст., сам тайнозритель не даёт прямого ответа. Он, как бы подавленный быстрою сменою отдельных моментов видения, непосредственно за откровением об освобождении ангелов переходит к указанию числа, явившагося пред его глазами войска. Он сам не мог пересчитать его и только слышит, как ему было названо это число, при чём определённое число, – двести миллионов, взято не в значении точнаго количества отдельных воинов [627], но в смысле неопределённаго указания на его громадность. Некоторые толкователи [628] видят в четырёх ангелах непосредственных руководителей и начальников многомиллионнаго воинства. Но этому противоречит несовместимость представлений о безплотном духе и начальнике обыкновеннаго земного воинства. Лучше остановиться на другом мнении [629], по которому четыре ангела будут лишь тайными вдохновителями безчисленнаго человеческаго воинства, не исключающими собою его обыкновенных естественных вождей.

Такого понимания отношения между четырьмя ангелами и многомиллионным воинством требует и описание всадников этого последняго.

Приступая к описанию воинства, Иоанн замечает: «так видел я в видении». Так – οὕτως, т.е. именно так, как следовало [630]. Выражение: «в видении» – ἐν τῇ ὁράσει» нельзя принимать за указание на то, что описываемое далее следует понимать не в буквальном смыс-

ле [631], а в таком, который допускает пророческое и апокалиптическое видение [632]. Такое понимание было бы не согласно с общим взглядом тайнозрителя на все полученное им откровение, как на видение (1, 1, 10); и выделение 17–19 ст. как чего-то совершенно отличнаго от остального лишено всякаго основания. В выражении ἐν τῇ ὁράσει, подобно как в ὡς 4, 6; 5, 6; 6, 1, нужно находить указание на то, что Иоанн описывает, именно, только то, что он видел и как видел; он передаёт лишь факт своего видения, а как понимать его, это – вопрос совершенно другой. Иоанн видит коней и на них всадников. Одни из толкователей [633] на основании указания самого текста на отличие коней от сидящих на них всадников несправедливо утверждают, что здесь разумеется исключительно кавалерийское войско. Но это, конечно, и не «безпочвенная фантазия, утешающаяся причудливыми образами» [634], и не «символ отвлёченнаго понятия разрушительнаго влияния силы ада на безбожное человечество» [635]. Это – действительное войско, – войско будущаго, и необыкновенно оно лишь постольку, поскольку необыкновенны те атрибуты, с которыми его видит Иоанн.

Атрибуты же его следующие. На всадниках [636] были брони трёх цветов: огненныя (πυρρίους), гиацинтовыя (ὑακινθίους) и серныя. Цвета огненный и серный понятны и представимы; под гиацинтовым же трудно разуметь что-либо определённое; и толкователи колеблятся в выборе между цветами: фиолетовым, темно-багровым [637], темновато-красным [638], темновато-черно-красным [639], черноватым [640] и ярко красным [641]. Но собственно нет нужды точно разграничивать эти цвета броней. Несомненно они представлялись св. Иоанну в быстром переливе и как бы в смене одного цвета дру-

гим, когда один почти незаметно переходил в другой. При таком понимании указание на три цвета броней должно лишь отметить ослепительную и как бы зловещую яркость ея блеска. Эта яркость становится более понятною из дальнейшаго. Она является отблеском того адскаго пламени, которое было смешением огня, горящей серы и дыма, вылетавших из уст львоподобных голов коней. Хотя в свящ. Писании нигде не встречается совершенно такого же сочетания, но можно найти нечто подобное этому в Иезек. 38, 22; Лук. 17, 29; Апок. 14, 10; 19, 20. Особенно же близко к нашему месту историческое истребление городов Содома и Гоморры посредством упавших на них с неба серы и огня (Быт. 19, 24). Сообразно с этими примерами и в нашем месте огонь, дым и сера, выходившие из уст коней, должны служить выражением страшно губительной силы описываемаго войска, пред которым ничто не могло устоять [642]. Это – более, чем указание на «немного более обыкновеннаго проявление жестокости, убийства и разрушения на войне» [643]. Это – сила разрушения, «омрачения и истребления огнём [644], – сила столь страшная, что она может быть только силою демонов, обрушившихся на мір всею своею злобою и мстительностию.

Если мы допустим такое толкование, то совершенно понятным станет и то, как могло быть умерщвлено такое множество людей [645]. Убитых будет третья часть всех людей. Определённое число взято вместо неопределённаго, во-первых, в соответствие 8, 7, 8, 10, 12, а, во-вторых, в соответствие: огню, дыму и сере, – этим трём орудиям умерщвления, которыми пользовались кони многомиллионнаго воинства [646]

Следующие 19 ст. служит дальнейшим объяснением громаднаго количества убитых: *ибо сила коней заключалась во рту их и в хвостах их» –* ἡ γὰρ ἐξουσία τῶν ἵππων ἐν τῶ στόματι αὐτῶν ἔστι καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν [647]). Некоторые списки (и наш славянский перевод) совершенно опускают *«и в хвостах их» –* καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν; но это опущение, вероятно, произошло из стремления к упрощению конструкции речи; и потому толкователи останавливаются на более полном чтении [648].

Всё выражение нужно понимать так. Большая смертность (1/3) людей происходила оттого, что кони имели возможность (силу) вредить людям (прямо умерщвляя их) не только при посредстве своих уст, но и при посредстве своих хвостов. Таким образом, сообразно с особенностями Апокалипсиса, здесь, при переходе к объяснению дальнейшаго, к прежней причине присоединяется другая и, по-видимому, сливается с нею в произведении одного и того же действия. Но в действительности этого слияния нет, а есть только усиление.

При посредстве уст кони умерщвляли людей, но при посредстве своих хвостов, которые были подобны змеям и имели головы, они только причиняли вред. Это последняя черта описания напоминает собою 9, 10, где говорилось о жалах в хвостах саранчи. Как там жала саранчи, так здесь змееподобные хвосты, состоящие не из волос, а из змей [649], не умерщвляют людей непосредственно, но только вредят (ἀδικοῦσι). Но вред чрез змееподобные хвосты был, так сказать, предваряющим убиение: люди, подвергшиеся вредному действию хвостов коней, скорее делались добычей огня, дыма и серы, выходящих из уст коней [650].

Как понимать эту ***казнь шестой трубы***? Атрибуты воинства, столько же страшные по своей разрушительной силе, сколько и невозможные для сего представления, говорят о том, что здесь речь если и идёт о земном воинстве и земных войнах, то не об обыкновенных войнах и воинстве нашего времени. Хотя и наши войны бывали и бывают страшно опустошительными, особенно войны «междоусобныя возбуждаемыя честолюбцами, фанатиками и мятежниками», хотя мы и из истории знаем, что «провинции Рима и самый Рим испытали на себе все ужасы самых убийственных внутренних раздоров и взаимнаго ожесточения», однако же, нельзя сказать [651)], что «пророчество Апокалипсиса (9, 16–19) исполнилось тогда во всей его точности». И в этих страшных бедствиях Рима нет многаго того, чем грозит апокалиптическая шестая казнь. Она своими, четырёх ангелов, образами огня, дыма и серы и образами змееподобных хвостов даёт понять, что она будет следствием особенной деятельности демонов [652)], этих обитателей ада, пособников дракона, древняго змея. Многомиллионное воинство будет не только умерщвлять людей, лишая их земной (жизни, но, – что свойственно демонам, – причинять вред, погибель их душам (Мф. 10, 28) своею хитростию [653)], своими учениями и идеями ада [654)].

Так что и это воинство, как и саранча, есть воинство последняго времени, – времени господства над міром антихриста, посланника ада и демонов. Это – те междоусобныя войны, которыя разумел Спаситель, говоря, что возстанет народ на народ и царство на царство (Мф. 24, 7), и которыя будут попущены Богом для испытания міра пред окончательным судом над ним. Подтверждение такому пониманию казни можно нахо-

дить и в последних 20 и 21 ст. разбираемой 9 главы. Они говорят, что целию этой казни был призыв людей к раскаянию и обнаружению зла, т.е. общая цель казней последняго времени.

Иоанн говорит, что прочие люди, т.е. оставшиеся в живых после казней, не раскаялись. Здесь речь идёт, очевидно, об одних нечестивых, о праведниках же умалчивается. Но умалчивается лишь постольку, поскольку они не нуждались в призыве к покаянию; однако же, и они могли подвергаться некоторому действию казней, как подвергались казням и евреи вместе с египтянами. Цель, с которою праведные будут подвергаться казням последняго времени, будет испытание их веры и большее их прославление.

Грешники, наказанные и устрашённые смертию других, не раскаются в делах рук своих (ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν). Под делами здесь нужно разуметь не исключительно идолопоклонство [655] (Деян. 7, 41; Пс. 134. 15), но, сообразно с Втор. 33, 11; Апок. 2, 22; 16, 11, вообще человеческия греховныя [656] дела, всю человеческую жизнь[657]. Это, так сказать, общее указание греховности, которая далее подразделяется на частные виды Они не раскаялись в своём идолопоклонстве, ибо попрежнему продолжали поклоняться бесам, т.е. (сообразно с 1 Кор. 10, 20) золотым, серебряным, медным. каменным и деревянным идолам, которые не могут ни видеть, ни слышать, ни ходить, но которых люди почитали по внушению бесов.

Кроме идолослужения грешники не раскаялись и в своих убийствах и в чародействах (φαρμακειῶν), т.е. в религиозных волхвованиях [658], а также, – как показывает слово φαρμακεία (искусство смешения ядов и лекарств), – и в причинении вреда ближнему чрез нагово-

ры и ядовитыя вещества [659]. Перечисленные здесь пороки и грехи суть пороки и грехи языческаго общества и только отчасти (21 ст.) общечеловеческие и христианские. Возможны ли грехи идолослужения в последнее время, когда Евангелие будет проповедано уже всей твари? (Мар. 16, 15). Несомненно, возможны. Тогда будет отступление от веры, тогда под влиянием злых духов начнётся новое идолопоклонство, новое идолослужение, тогда будут изобретены новыя божества и устроены новые кумиры для поклонения; тогда первым и более распространённым кумиром будет идол антихриста (13, 14).

Видение Ангела с раскрытою книгою (10).



Видения, описываемыя в 10 и 11 гл., принадлежат к тому же второму порядку явлений, к которому относились и видения 7 – 9 гл. В предыдущем видении шестой трубы было уже сообщено откровение о предпоследнем времени, о времени начала деятельности в міре диавольской силы, которая найдёт себе выразителя в лице антихриста. Но пока этот антихрист не был назван, а были лишь указаны те условия и обстоятельства, при которых только и мыслимо его появление и его царствование. Таким образом, ряд явлений приблизился к своему концу, т.е. к раскрытию откровения о конце міра и о пришествии Господа. Но это прямое течение откровения прерывается, и Иоанн видит одно промежуточное видение, которое и описывается в 10 главе. Это видение, хотя и сообщает нечто новое из последняго времени, однако, главною своею целью имеет возбуждение в Иоанне и читателях его

Апокалипсиса большей сосредоточенности и внимания, что и достигается, с одной стороны, самим перерывом течения (одного) ряда явлений с грозным содержанием, а с другой стороны, особенным предуказанием на величие предстоящаго откровения (10, 11).

Иоанн созерцает ещё новаго (ἄλλος – другой, иной) ангела на ряду с теми ангелами, о которых он упоминал в предшествующих явлениях. Уже судя по одному прибавлению – «новый» – ἄλλος, можно сказать, что Иоанн созерцает не Христа [660)], принявшаго вид ангела (1, 13–20), но обыкновеннаго ангела, как служителя всевышняго Бога. Дальнейшее изображение ангела также говорит о том, что он – простой вестник Бож. воли, хотя и вестник один из высших. Он назван сильным – ἰσχυρός. С таким эпитетом упоминается ангел в 5, 2. Но это не один и тот же ангел, ибо дальнейшее описание их совершенно расходится. Нельзя согласиться и с тем мнением некоторых толкователей [661)],что будто Иоанн нарочито употребил здесь этипет «новый» – ἄλλος, чтобы предупредить от смешения этих двух ангелов: это смешение и без того совершенно не возможно. Не возможно этого ангела (10, 1) отождествлять [662)] и с ангелом 8, 3–5, и тот совершенно отличен от него. Точно так же нельзя под ангелом 10, 1 видеть [663)] арх. Михаила: этот последний являлся всегда при совершенно другого рода деятельности (Зах. 3, 2; Иуд. 1, 9; Апок. 12, 7).

Можно и должно сказать, что Иоанн видит сильнаго (возбуждающего впечатление особеннаго могущества) ангела, котораго он ещё не видал ранее [664)]. Этот ангел нисходит с неба, что и говорит о нём как вестнике и посланнике неба, Бога. Однако, указание на схождение с неба не предполагает [665)] перемены Иоанном места своего положения и возвращения с неба на зем-

лю, откуда он будто бы и наблюдал новое явление. Иоанн, оставаясь по-прежнему восхищённым в духе на небо, мог видеть ангела сходившим с неба на землю, так как его экстатическому (состоянию) наблюдению были доступны и небо и земля.

Описывая далее это видение, Иоанн отмечает следующия особенности.

1) Ангел был (облечён) окружён облаком, но не «мрачным, как в бурю [666], и не «для прикрытия» [667] от глаз наблюдателя, а скорее для обнаружения большей славы и величия; с последним значением облака обыкновенно являются и в других местах свящ. Писания (Мф. 24, 30; Деян. 1, 11; Апок. 1, 7).

2) Над головою ангела была радуга (ἶρις). Эта радуга была не смарагдовою, как в 4, 3, но обыкновенною, всем известною (ἶρις поэтому поставлено с определён. членом ἡ) семицветною радугою, которая в данном случае была преломлением лучей в облаке, окружавшем ангела, сияющаго как солнце. А так как радуга в свящ. Писании (Быт. 9, 11) служит знаком Бож. милосердия, мира и совершившагося суда, то и ангел, окружённый ею, должен быть принят за вестника Бож. мира и милосердия [668], а вместе с тем и Бож. суда [669].

3) Лицо ангела было как солнце (ὡς ὁ ἥλιος) (ср. 1, 16), т.е. сияло небесным величием и говорило о Боге, как источнике всякой радости и света, вестником Котораго был ангел.

4) Ноги его как столпы огненные (ὡς στῦλοι πυρός). Эта черта описания (ср. 1, 15) от мысли о благости и милосердии Божием переводит к мысли о Бож. суде, который, милуя и награждая благочестивых и верных, грозно карает нечестивых, истребляя их с земли и осуждая на вечныя мучения в огненной геене [670]).

5) В руке ангела Иоанн заметил раскрытую книжку (βιβλιδάριον ἀϖγμένον). Она названа не книгою - βίβλον, а книжкою – βιβλιδάριον, и не запечатанною, но открытою. Это с двух сторон отличает её от книги 5 гл., запечатанной семью печатями. Она не может быть тою книгою, хотя бы и после снятия с той семи печатей, так как и при этом эту последнюю нельзя назвать малою, ибо она, конечно, не уменьшилась в своём объёме. Очевидно, это – другая книга, малая по своему содержанию и доступная для усвоения Иоанном и чрез него другими людьми [671]. Но хотя она и открыта, ея содержание, однако, ещё неизвестно из прежняго, а будет открыто только в последующих явлениях. Нельзя поэтому предрешать, что этим содержанием ея служит «изображение судьбы города Иерусалима вплоть до пришествия Мессии» [672] или «судьба христианской Церкви» [673]; но не следует, впрочем, говорить и о совершенной неизвестности этого [674]: ея содержание будет выяснено в 10 и 11 гл. [675] и представляет собою то, что ещё осталось нераскрытым после снятия семи печатей таинственной книги [676].

6) Явившийся ангел представляется громаднейшим колоссом [677]; он поставил в одно и то же время одну ногу на море, а другую – на землю, как бы подавляя их своим величием и наводя ужас на всё живущее. Море здесь не «народы варварскаго міра», а земля – не «народы цивилизации» [678], это и не «святая земля и ея город Иерусалим [679]; это – весь мір, пред которым является с раскрытою книгою ангел, но является не как Владыка [680] а как провозвестник всеобъемлющей Бож. воли и предопределения [681] и, в частности, как вестник наступающаго страшнаго суда (Пс. 8, 7; 108, 10) [682].

Подобно тому как ангел 5, 2 провозгласил: «кто достоин раскрыть книгу и снять печати ея», так и здесь, в 3 ст., ангел воскликнул громким голосом, как рыкает лев (ср. 5, 5) (ὥσπερ λέων μυκᾶται). Этот возглас ангела, напоминающий собою Иоан 3, 16 [683] или лучше: Осии 11, 10 и Ам. 3, 8 [684], как возглас кроткий и нечленораздельный может быть понят как сигнал к дальнейшему раскрытию явления. Этот сигнал, в свою очередь, можно уподобить тем возгласам четырёх животных, которые слышались по снятии первых четырёх печатей (6, 1, 3, 5, 7). И как тогда после возгласа, означавшаго «да будет», следовало самое видение таинственных коней, так точно и здесь, после возгласа ангела, совершилось (в видении) не менее таинственное событие, которое поэтому и должно разсматривать как совершенно самостоятельное явление.

По звуку (сигналу) голоса ангела семь громов проговорили своими голосами – ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρόταὶ τὰς ἑαυτῶν φωνὰς. Число семь взято здесь как число священное, которое уже неоднократно повторялось в Апок. (1, 4; 4, 5; 8, 2). Голоса громов нельзя разсматривать как обыкновенные раскаты грома, как звуки, не имеющие ничего общаго с человеческою членораздельною речью; и нельзя думать[685], что их значение в данном месте ограничивается (Иер. 25, 30; Иоан. 3, 21) простым, как бы небесным подтверждением от Самого Бога истинности и непреложности Бож. суда, предвозвещаемаго возгласом ангела. Если бы это было так, если голоса громов были немыми звуками, то тогда Иоанну и нечего было бы записывать, а он хотел записать (4 ст.). Значит, голоса громов были речью, которая раскрывала и сообщала что-то, что для нас осталось неизвестным. Это подтверждается и самим текстом Апокалип-

сиса. Уже выражение: «проговорили» – ἐλάλησαν, указывает на членораздельную речь, – на то, что громы говорили действительными голосами, и даже более, – голос каждаго (τὰς ἑαυτῶν φωνάς) имел свою собственную отличительную особенность. Определённый член «αἱ» пред ἑπτὰ βρονταί невозможно объяснять тем, что будто «это суть семь громов, как совокупность громов всех семи небес, существовавших по народному еврейскому верованию» [686]; или «семь известных из Пс. 28 Божественных голосов» [687] но нужно остановиться на более простом объяснении. Именно, – здесь, подобно 7, 1 и 8, 2, определённый член поставлен для того, чтобы сказать, что эти громы были голосами, подобными по звуку обыкновенным небесным громам, которые (голоса) и проговорили то, что Иоанн слышал и даже хотел записать.

Голос с неба, т.е. голос, принадлежавший кому-либо из небожителей, но едва ли голос Самого Бога, запретил Иоанну записывать содержание громовых голосов и оно осталось (и должно остаться) навсегда неизвестным. Все попытки отгадать это содержание, указывая или «Бож.величие» [688], или на «угрозы Бож.суда» [689], или на «содержание 13 гл.» [690], или же на «семь Бож.дел, чрез которыя Бог достигает покоя для Своего народа и для Себя почитания от врагов, – дела, как явления страшнаго Бож. Всемогущества» [691], – все эти попытки останутся произвольными и безполезными гаданиями. Можно с большим правом спросить, почему для читателей Апокалипсиса и только для них осталось неизвестным содержание громов? Очевидно, не потому, что это содержание вообще «выше человеческаго восприятия» [692], так как Иоанн (тоже человек) слышал и усвоил его; точно так же и не потому, что это «содержание

слишком ужасно»[693], ибо что может быть ужаснее апокалиптических казней?! Эти голоса громов, сообразно с самим образом ангела и сообразно с содержанием его клятвы (6–7 ст.), относятся, несомненно, к концу міра, а так как о последнем дне міра и о дне пришествия Господа людям знать не суждено (Мф.24, 36), то для них должно остаться неизвестным и содержание громов. Для людей достаточно и того, что чрез голоса громов вполне удостоверена возможность и близость Бож. суда[694].

Как бы для большаго усиления впечатления откровения истины о непреложности Божественнаго определения относительно предстоящаго суда над міром, ангел, стоящий на море и на земле, клянётся, подняв руку к небу. Этот образ клянущагося ангела напоминает собою образ того мужа в льняной одежде, котораго видел прор. Даниил, также клянущимся именем Живущаго вовеки, что к концу времён, временем и полувремени всё это совершится (Дан. 12, 17). Тот муж клялся, поднимая обе руки к небу, ангел поднимал только одну руку, ибо другою рукою он держал книжку; но и тот и другой поднимают руки к небу, как бы к жилищу Божию, и Самого Бога делают свидетелем своих слов[695] (Иер. 51, 13–15).

Слова 5 ст. об ангеле, стоявшем на море и на земле, могут быть понимаемы как нарочитое намерение Иоанна чрез пояснение показать, что явления голосов семи громов и последующей клятвы ангела – явления отдельныя и самостоятельныя, в виду чего он нашёл нужным повторить определение того ангела, о котором была речь в первых трёх стихах.

Поэтому, без всякаго сомнения, возглас 3 ст. есть совершенно отличный акт от клятвы 6–7 ст. даже по времени[696].

Ангел клянётся Живущим во веки веков (ὤμοσεν ἐν τῷ ζῶντι), т.е. обнимающим Собою все периоды времени [697], и при этом указывает особенно на то, что Он есть творец всего: неба, моря, земли и всего, что на них и в них. Смысл указания на это, а не иное Божественное свойство заключается в возвещении той непреложной истины, что Господь Бог, как всемогущий Творец, может довести создания Своих рук до конечной цели их бытия [698].

Содержание самой клятвы двоякое: отрицательное и положительное. Первее всего: «времени уже не будет» – ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται. Χρόνος – время, в смысле течения времени, время жизни, медление; часто принимается и в смысле благоприятнаго времени. Поэтому некоторые толкователи [699] выражение 6 ст., что времени уже не будет, принимают за указание на то, что не будет уже времени для Бож. милосердия, так как седьмая труба будет знаком наступления окончательнаго суда. Но такое понимание не оправдывается контекстом речи, где совершенно нет упоминания о покаянии и получении Бож. милосердия, так что лучше согласиться с теми толкователями, которые в клятве ангела видят простое указание или на то, что скоро, без всякаго промедления [700] наступит окончание земного времени [701], или на то, что близко время вечности [702], так как близок день последняго суда [703] и общемірового переворота.

Положительное содержание клятвы ангела подтверждает такое понимание ея отрицательнаго содержания. Почему не будет времени? Потому, что в те дни, когда возгласит седьмой ангел, совершится тайна Божия – τελεσθῇ τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ. Τελεσθῇ или (другое чтение) ἐτελέσθη (совершилось), употреблённое во

времени аориста (по свойству еврейскаго языка) [704], говорит о точном совпадении времени седьмой трубы со временем совершения Бож. тайны, поэтому и об этом последнем сказано как бы уже о совершившемся [705].

Тайна Божия есть не что другое, как определение Божие [706] о домостроительстве человеческаго спасения и о судьбе всего міра, – то определение, которое Господь на протяжении всего прошедшаго времени возвещал своим рабам и пророкам не только как радостную весть [707], но и как общее откровение обо всём том, что должно совершиться, кончая днями последней трубы [708], т.е. об избавлении и спасении благочестивых и о погибели нечестивых. Это определение составляет тайну, потому что относится к будущему и потому, что только одному Богу известно, как и с какою славою всё это совершится.

Некоторые списки (и наш славянский перевод) имеют чтение: ὃ εὐαγγελίσατο τοὺς δούλους, а другое, котораго держится большинство толкователей и которое, очевидно, принято нашим русским переводом: ὡς εὐηγγέλισε τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις [709].

Глагол εὐαγγελίζειν допускает и то и другое сочетание: τινά (Мф. 11, 5; Евр. 4, 2; Апок. 14, 6) и τινί (Лук. 2, 10; 1 Петр. 4, 6), так что можно принимать одинаково оба чтения, – тем более, что глагол εὐαγγελίζειν сохраняет то же значение и для своей страдательной формы. Вероятно, изменение действительной формы в страдательную произошло из стремления приблизиться к предыдущему ἐτελέσθη (совершилось). Собственно εὐαγγελίζειν означает не только «возвещать благую весть», но и просто «возвещать», так что и в нашем месте этот глагол указывает не только на радостную весть о спасении и блаженстве праведников [710] но вместе и весть о гибели и наказании нечестивых [711].

С 8 ст. Иоанн возвращается к тому, о чём он упомянул во 2 ст., именно, к раскрытой книжке в руке сильнаго ангела. Конструкция 8 ст. довольно затруднительна. Καὶ ἡ φωνὴ, ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, πάλιν λαλοῦσα(ν) μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσα(ν), – буквально: «и голос, который я слышал с неба, снова разговаривающий со мною и говорящий».

Затруднение не в том, в каком падеже читать λαλοῦσα(ν) и λέγουσα(ν), в именительном или винительном; и при первом чтении, за которое стоят новейшие толкователи [712], и при втором приходится решать один и тот же вопрос, в каком отношении находятся эти определения к φωνή – голос. Останавливаются на том предположении, что здесь у Иоанна, сообразно с общими особенностями его речи, произошло опущение глагола слышал – ἤκουσα (ср. 1, 10). Именно, полное чтение должно быть следующее: καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ [713] πάλιν ἤκουσα αὐτὴν λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ καὶ λεγουσαν [714], т.е. «и голос, который я слышал с неба, я снова услыхал разговаривающим со мною и говорящим».

Голос, который Иоанн слышит с неба, очевидно, есть тот же самый, о котором уже упомянуто в 4 ст. и который принадлежал кому-либо из небожителей, – вероятно, ангелу.

Этот голос, обращаясь к Иоанну, повелевает ему подойти к ангелу, держащему в руке книжку, и взять эту последнюю. Иоанн, продолжая оставаться в том же самом экстатическом состоянии духа, подошёл и получил книжку; но при этом от ангела, держащаго книжку, ему было приказано съесть ее, а не прочитать. Приказание съесть, а равно и последовавшее за сим исполнение этого приказания в самом видении нужно пони-

мать буквально; но как в акте видения в нём (съедении) нужно отыскать и его духовное значение [715] Именно, Иоанн должен был переработать в себе содержание этой книжки и усвоить его. Подобное мы находим у прор. Иезек. 2, 8; 3, 1. Эбрард даже старается выяснить наше место прямо на основании и в параллели с Иезек. 3, 1. Как там, так и здесь приказывается съесть книжки; как там, так и здесь вкус книжки был сладким во рту. Различие в том, что у прор. Иезекииля не говорится об ощущении вкуса во чреве после съедения, а в Апокалипсисе присоединяется, что это ощущение подобно ощущению горечи. Как произошло это различие вкуса для рта и для чрева, когда предмет вкушения остаётся один и тот же, и что значит это различие?

Основываясь на том, что книжка, которую съел прор. Иезекииль, была сладкою (лишь) для уст пророка, но содержание ея было страшным и грозным (горьким), некоторые толкователи [716] говорят, что содержание апокалиптической книжки было сладко при восприятии, но стало горьким при дальнейшем усвоении, когда оно стало ясным для Иоанна в подробностях. По другим [717]: «содержание было сладко для Иоанна (уста означают пророка), поскольку он был пророком, и было горько, поскольку он был человеком (чрево)»; по иным же [718] выражение Иоанна в данном месте есть образное указание на то, что содержание было отчасти горьким, отчасти сладким. Наконец, другие [719], на основании 1 Кор. 6, 13; Ис. 6, 7 и Иер. 1, 9, в ощущении сладости видят указание на отношение Иоанна к Богу а в ощущении горечи – на отношение к міру.

При решении этого вопроса нужно обратить внимание на некоторую особенность в выражении. С одной стороны, говорится: ἐπικρανεῖ σου τὴν κοιλίαν, бук-

вально: «огорчит твою утробу»; и с другой – ἐν τῷ στόματί σου ἔσται γλυκύ – «во рту же будет сладким». Сначала употреблён глагол в действительной форме, а потом – глагол вспомогательный. Нужно также обратить внимание и на ту противоположность, которая, по представлению свящ. Писания, существует между устами и сердцем (утробою) человека (Мф. 15, 8, 9; 2 Кор. 6, 12; Апок. 2, 23). Сообразно с этим разбираемое выражение конца 9 ст. будет указывать на то, что содержание книжки сладко лишь при непосредственном и первоначальном отношении к нему, когда оно, так сказать, ещё не оказало своего воздействия на душу воспринимающаго; но оно изменяется в горькое, когда уже успеет оказать это воздействие. Иоанн не огорчился, но даже наслаждался и утешался, когда оставался лишь при сознании получения Бож. откровения, которое само по себе, как общение с Богом, должно быть источником сладости и утешения. Когда же он перенёс содержание этого откровения на себя и на других, к кому оно относилось, то его утроба исполнилась горечи, т.е. его сердце наполнилось чувством страдания и соболезнования [720].

Всё это, применительно к дальнейшему, означает то, что Иоанн хотя и радуется, получая откровение о будущем, как плакал он при невозможности узнать его (5, 4), но эта радость должна перейти в скорбь, когда он ознакомится с содержанием этого откровения, как он и говорит об этом в 10 стихе.

Заключением видений 10 главы и переходом к последующему [721] служит 11 ст. По одним спискам он читается: καὶ λέγεί μοι (и говорит мне), а по другим: καὶ λέγουσί μοι (и говорится мне). Первое чтение, которое имеют и наши русский и славянский переводы и кото-

рое принимается и некоторыми толкователями [722], кроме большей естественности [723], имеет за собою и то обстоятельство, что Апокалипсис вообще избегает безличных выражений; и у него или слышатся голоса (чьи-либо), или же прямо говорит тот или другой ангел, животное, старец. И в нашем месте при λέγει – «говорит», хотя и отсутствует подлежащее-существительное, то только потому, что оно опущено, как легко подразумеваемое в опущенном местоимении третьяго лица. «Говорит он», т.е. тот, кто только что говорил с Иоанном, а говорил с ним ангел, имевший в руке книжку.

Этот сильный ангел, как уполномоченный вестник Божией воли, говорит Иоанну: тебе надлежит снова пророчествовать. Снова – πάλιν относится не только к «пророчествовать» – προφητεῦσαι, но и к дальнейшим словам: «о народах и племенах, и языках и царях многих», равно как и определение «многих – πολλοῖς» относится и к предыдущему: о народах, племенах и языках.

Предлог ἐπί славянский перевод перевёл предлогом «в» (среди), а русский – «о» (относительно). Из толкователей одни [724] переводят его «пред»; другие [725], – и их большинство, – подобно русскому переводу, переводят «о», «об». Этот перевод (ср. Иоан. 12, 16) и должен быть признан более правильным, так как, удовлетворяя требованиям греческой грамматики, он соответствует и смыслу всего выражения. Иоанн должен будет пророчествовать, т.е. получить для передачи пророчество относительно судьбы всего міра; он не призывается, как прор. Иезекииль (3, 4), идти и пророчествовать, но пока только воспринять пророчество.

Иоанну должно (δεί) (таково значение 11 ст.) снова (далее) созерцать раскрытие откровения во образах и

картинках; это откровение, так же как и предыдущее, по-прежнему (снова) будет относиться к судьбе всего міра, к судьбе многих, – сколько есть их на всей земле, – народов, племён, языков и царей, царствующих во всех земных царствах. Таким образом, это не частное пророчество об израильском народе и разрушении Иерусалима [726], и не только о наказании нечестивых или о блаженстве праведников, но о том и о другом вместе и об участи нечестивых и об участи блаженных.

ИЗМЕРЕНИЕ ХРАМА И ЯВЛЕНИЕ ДВУХ СВИДЕТЕЛЕЙ

(11, 1 - 14).



Первое, в чём выразилось пророческое служение Иоанна, как органа восприятия Бож. откровения, было данное ему поручение (в видении) измерить храм.

Иоанну была дана трость (ἐδόθή μοι κάλαμος). Кто мыслится здесь под действующим лицом? Это – не Христос [727], ибо о нём ничего не известно из обстоятельств видения; но здесь и неотсутствие лица [728]; естественнее всего под дающим лицом разуметь кого-либо из небожителей, одного из ангелов, которые окружали небесный престол (5, 11) [729]. Особенность выражения, состоящая в употреблении страдательной формы глагола, может указывать на то, что при своём возвышенно-напряжённом состоянии духа после видения съедения книжки, Иоанн не приметил, кто вручил ему трость, – она как бы сама собой оказалась в руке тайнозрителя.

Трость – κάλαμος определяется со стороны ея подобия жезлу (ὅμοιος ῥάβδῳ), т.е. она была большою и толстою и имела значение известной меры, единицы, для

измерения протяжения. Это место может быть сопоставлено с Иезек. 40. 3, где трость прямо названа тростию измерения. Когда была дана трость, тогда же было и объяснено, для чего должна быть употреблена эта единица меры.

Выражение: λέγων – «сказано» равно выражению «со словами» [730], т.е. «давая, говорил». Но причастие λέγων не имеет при себе ближайшаго определяемаго и стоит совершенно самостоятельно; только в Апокалипсисе при общей своеобразности его языка и возможно употребление слова без всякаго сочетания.

Ещё древние переписчики, затруднясь такой конструкцией речи, думали привести ее к обычным формам языка. Поэтому-то мы в некоторых списках находим пред λέγων вставку: καὶ εἱστήκε ὁ ἄγγελος, λέγων – «и предстал ангел, говоря»; но эта вставка совершенно произвольная [731]. Андрей кесарийский, желая избежать странности конструкции, относит λέγων к κάλαμος, – по его мнению, сама трость и была говорящим субъектом. Но это мнение явно неудобоприемлемо, так что и сам св. отец не настаивает на этом своём личном соображении. Когда была дана трость, тогда для объяснения ея назначения послышался голос говорящий (или: говорящего) (ср. 9, 13–14). Подобно тому, как ранее Иоанн слышал голос из средины четырёх рогов, золотого жертвенника (9, 13), так слышит он и теперь; и как там голос был голосом Самого Господа, так точно и здесь этот голос принадлежит Ему же, что и подтверждается 3 стихом. Клифот видит в говорящем Иисуса Христа; другие же толкователи [732] отзываются незнанием.

Голос первее всего повелевает Иоанну встать (ἔγειραι или ἔγειρε), ἔγειρε (Быт. 13, 17; 1 Цар. 16, 12; Мф. 9, 5 и др.), хотя и употребляется обыкновенно для

обозначения перемены положения, вставания, но в данном случае его значение ближе всего состоит в призыве к началу неотложнаго действия [733] и может значить: начни, начинай [734]. Сообразно с этим призывом Иоанн сейчас же должен начать измерение храма Божия. Измерение в пророческой символике имеет различное значение; то имеет смысл предназначения измеряемаго к погибели (Ам. 7, 7; Ис. 34, 11), то является указанием на постройку (Иезек. 43, 10, 11; Зах. 2, 5) и на описание (Иезек. 40, 3; Апок. 21, 15). Таким образом, измерение не имеет самостоятельнаго символическаго значения, но всегда предполагает разъяснение в дальнейшем [735]. В нашем месте, как об этом можно заключать из 2 ст., измерение имеет смысл описания, определения границ с целию сохранения и сообщения неприкосновенности измеренному и описанному предмету.

Предметом измерения должны служить: 1) храм Божий, 2) жертвенник и 3) поклоняющиеся. Храм Божий, как видно из дальнейшаго, не храм небесный [736], как вместилище Бож. славы, но храм иерусалимский, отстроенный Иродом, бывший местом служения Господу Богу и теперь представший пред пророческим взором тайнозрителя.

Измерению подлежит первее всего сам храм, т.е. святое святых и святилище, как важнейшия и непременныя части храма, как вместилище священнейших предметов. Потом повелевается измерить также и жертвенник (τὸ θυσιαστήριον), под которым нужно разуметь не золотой жертвенник святилища [737], но жертвенник всесожжения, который стоял во внутреннем дворе храма. Это можно видеть из того, что запрещается измерить только внешний двор, а о внутреннем дворе совершенно умалчивается, и потому его и нужно разуметь под

жертвенником: очевидно, жертвенник взят вместо того пространства, где он помещался [738]. Двор для народа особенною стеною разделялся на два отделения: внутренний и внешний [739]. Внешний назначался исключительно для молящагося народа; внутренний, называвшийся также священническим [740], представлял собою отгороженное место, возвышавшееся на несколько ступеней пред внешним двором. Во внутреннем дворе, доступном только для священников и левитов (2 Пар. 23, 5), находился жертвенник всесожжения и медное море – умывальница. Таким образом, Иоанну нужно было измерить и ту часть храма, которая непосредственно примыкала к его святилищу. Наконец, предметом измерения должны быть также и «поклоняющиеся в нем» (τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐττῶ). Ἐν αὐτῶ – «в нём», по общему мнению толкователей, относится не к жертвеннику – θυσιαστήριον, но к храму – ναός. Несомненно, здесь мысль та, что тайнозрителю надлежало измерить не только пространство храма, где находился жертвенник всесожжения. Но так как в эту часть храма входили только лица священническаго достоинства, то их только и можно разуметь под поклоняющимися. Под храмом видения и под поклоняющимися в нём (храме) нельзя видеть [741] исторический иерусалимский храм, который был уже разрушен ко времени написания Апокалипсиса, и иудейское священство, потерявшее всякое значение по разрушении храма вследствие прекращения возможности приносить жертвы. Точно так же под храмом нельзя разуметь [742] и какой-либо действительный храм будущаго времени. Здесь, в видении, главную силу выражения приходится видеть в указании не на храм, но на поклоняющисхя, и измерение храма нужно лишь постольку, поскольку чрез это выясняется мысль

измерения поклоняющихся. Мысль или цель измерения не та, чтобы исчислить [743] поклоняющихся и сравнить их число с прежним, но та (ср. 2 ст.), чтобы отделить и отличить их от других людей, – отделить Церковь Христову [744] от антихристианскаго міра.

Эти другие люди и имеются в виду во 2 ст. под внешним двором. Внешний двор храма, который был предназначен для простых молящихся и для прозелитов, повелевается тайнозрителю *исключить* (ἔκβαλε) *и не измерять.* Из сопоставления этих двух последних выражений нужно сделать тот вывод, что отношение тайнозрителя к внешнему двору, должно быть отношением пренебрежения (Лук. 6, 22) [745], как к чему-то не достойному, не заслуживающему внимания. Неизмерение внешняго двора является причиною и следствием попирания его язычниками. Внешний двор, говорится, *дан язычникам.* Самый способ выражения, подобно 6, 11; 11, 1, указывает на действие Бож. Промысла. Господом Богом попущено, чтобы внешний двор находился во власти и обладании язычников, так как этого требовала Бож. премудрость. Сочетание прошедшаго времени «дан» (ἐδόθη) с будущим «будут попирать» (πατήσουσι) говорит о том, что попирание относится к предыдущему, как к своей причине и основанию. Язычники будут попирать внешний двор только лишь потому, что на это будет Бож.попущение [746], Бож. воля, которая в то же время будет охранять самый храм и поклоняющихся в нём [747].

Самое название попирателей язычниками – (ἔθνη) (народы) должно понимать не в частном смысле названия идолопоклонников, но в смысле более широком, в смысле общаго указания на всех людей, не принадлежащих к числу истинных почитателей Господа Бога (ср.

6, 10; 8, 13; 10, 11; 11, 9). Это вообще все живущие земными интересами и находящиеся во враждебном отношении к истине, благочестию и ко всем благочестивым. А так как такое разделение всех людей и такое их взаимоотношение возможно только лишь в будущем, в предпоследния времена міра, то и это попирание язычниками, т.е. неверующими и безбожниками, Бож. храма следует относить ко времени антихриста [748)]. Тогда-то, во дни антихриста, и будет попираем не только иерусалимский храм, но и самый Иерусалим, по выражению Апокалипсиса. Попирание же, как это выясняется из сопоставления с однородными выражениями Лук. 21, 24; Пс. 79, 1 и др., означает вместе и разрушение, опустошение и осквернение святых мест. Так что во 2 ст., очевидно, имеется в виду не просто опустошительная война, не просто разрушение Иерусалима, но война и опустошение, тесно связанныя с боговраждебностию, чем, действительно, и будет отличаться время антихриста.

Время господства боговраждебных людей будет продолжаться 42 месяца. Это число, несколько раз повторяющееся в Апокалипсисе в различных выражениях (11, 3; 12, 6; 14; 13, 5), весьма близко подходит к числу пр. Даниила: «они будут преданы в руку его до времени, времён и полувремени» (7, 25; 12, 7). Эвальд видит в нём простое указание неопределённаго времени, – «не так долго и не так скоро – non brevis – simi ita nec nimis longi temporis». Но этому противоречит очевидное намерение Апокалипсиса представить число более определённым, для чего оно при повторении в других местах передаётся различными словами, различными единицами измерения времени. Нельзя согласиться и с другим мнением, что здесь число 42 взято в символическом значении и означает вообще какой-либо момент

истории, напр., время гонения Диоклетиана [749], или времена всех гонений [750], или же мистическое число, и указывает на период времени от разрушения Иерусалима Титом до последних дней антихриста [751]. Лучше под этим сроком видеть период времени деятельности антихриста [752] и, согласно с мнением Православной Церкви, принимать за период определённый не только для Бож. промысла, но и для людей, т.е. именно так, как и сказано: 42 месяца и 3,5 года. К вопросу о значении этого числа нам придётся возвращаться и еще не раз при дальнейшем изъяснении Апокалипсиса.

Что же новаго сообщает это пророческое видение? В предшествующих видениях саранчи и многомиллионнаго войска пред взором тайнозрителя была раскрыта та истина, что в последния времена, соприкасающияся с явлением на земле антихриста, будут страшныя бедствия. Эти бедствия, являясь следствием действия демонской силы, будут тяжестию не только для нечестивых людей, но и для людей благочестивых; будут страдать и те и другие. Бедствия будут, очевидно, теми самыми, о которых Спаситель предсказал как о начале болезней (Мф. 24, 8). Но Спаситель предсказал также и о том, что в последнее время на долю благочестивых выпадут страдания особеннаго значения. Это – страдания от нечестивых и безбожных, которые вооружатся ненавистию, гонениями и преследованиями против благочестивых. Тогда должно будет произойти разграничение добрых и злых, последователей Христа и последователей антихриста. Между теми и другими сделается уже невозможною совместность жизнедеятельности и совместность жизненных интересов, так как различие между ними будет доходить до противоположности. В первом порядке явлений, в видении запечатления

144 т., было раскрыто и предуказано это выделение благочестивых от нечестивых, а во втором порядке, в видении саранчи, было указано, как это запечатление было благодетельно для истинно верующих в их борьбе с адскою деятельностию духов поднебесной злобы. Но это выделение должно идти ещё дальше. Должны будут выделиться не только отдельныя избранныя и совершенныя личности в своей частной благочестивой жизни, но должно будет выделиться из міра и всё истинное христианское общество, вся христианская Церковь с ея благодатными дарами и с ея таинствами [753]. Подобно тому, как в первое время христианства христианское общество представляло собою общество, совершенно отдельное от языческаго, как по своей внутренней жизни и ея интересам, так и по интересам жизни общественной (1 Кор. 6, 1–6; 5, 13), так будут жить совершенные христиане и в последнее время. Если теперь мы не видим подобнаго разделения, то потому, что противоположность между благочестием и нечестием, верою и неверием не дошла до известнаго предела. Хотя уже и теперь из примера французской республики, где между государством и церковию не только различие, но и враждебность (со стороны государства), мы можем судить, чего нужно ожидать и что будет в этом отношении среди общества последняго времени. Тогда общество избранных христиан, утвердившихся в вере и благочестии, должно будет наподобие христиан первых веков составить государство в государстве и общество в обществе.

Вот об этом-то выделении христианской Церкви, общества истинных христиан из остального общества и говорит видение измерения храма и поклоняющихся в нём Ф. Яковлев разсуждает: Церковь Христова в об-

ширнейшем значении имеет два, так сказать, двора: внутренний и внешний.

Внутренний двор, это – Церковь первородных на небесах (Евр. 12, 28), святилище небесное; а внешний двор, это – Церковь Христова на земле, которая есть изображение небесной»[754]. Но такое толкование решительно не оправдывается буквою текста.

Внешний двор, под которым Яковлев разумеет земную Церковь, представляется отделённым от внутренняго двора (Церкви небесной, по Яковлеву); но из свящ. Писания мы знаем, что между Христом и Его Церковию на земле и между Церковию небесною и Церковию земною никогда не будет и не может быть такого разделения. Такое разделение возможно только на земле, среди ея обитателей (Мф. 10, 22, 24; Иоан 16, 2). В видении измерения храма Иерусалим представляет собою весь міp, который также есть жилище Божие, особенно после воплощения Сына Божия (Иоан. 4, 21). Храм Божий, это – общество верующих в Иисуса Христа, и под ними должны быть мыслимы все люди, так как к последнему времени Евангелие Христово будет проповедано уже по всей вселенной. Христова Церковь должна быть Церковию вселенскою и обнимать собою все племена, народы и языки. Так выходит и по видению 11 главы. Иерусалимский храм изображается с двумя дворами, из которых внешний был доступен и для прозелитов всех народов. Но такому идеальному положению Церкви не соответствует действительное состояние верующих, составляющих её. Как по пророчеству Иисуса Христа пред Его вторым пришествием иссякнет любовь многих (Мф. 24, 12) и по апостолу, тогда среди верующих будут отступники (1 Тим. 4, 1), так и по видению Апокалипсиса Церковь Божия (храм Бо-

жий) будет разделена в очах Божиих на внутреннюю и внешнюю. Внутренний храм, внутренняя Церковь, т.е. общество истинных христиан, будет окончательно выделена; истинные христиане будут поклоняться Богу духом и истиною столь же отдельно от остального грешнаго и неверующаго міра, как отдельно молились и служили Богу ветхозаветные священники, входившие во святилище. «Истинные христиане, как в видении поклоняющиеся в храме, будучи истинными священниками (1 Петр. 2, 9), будут иметь доступ к Богу, как истинныя дети в доме Божием, как истинные священники во святилище»[755)]. В ветхозаветное время язычники – прозелиты, делаясь истинными израильтянами по вере, могли участвовать в жертвоприношениях и, так сказать, приобщаться к священникам и левитам, служащим при храме; в дни перваго христианства язычники и иудеи, принимая веру Христову, делались такими же Бож. чадами, как и все другие христиане. Но в предпоследние дни міра, во дни антихриста дверь христианскаго святилища, христианской Церкви закроется. Если прежде и теперь Церковь некоторым образом простирает свою власть на людей, ей не послушных и даже совсем не принадлежащих к ней, то эта ея деятельность должна будет сократиться во дни антихриста: внешний двор будет отделён от внутренняго, – тогда будут слишком велики насилие и произвол нечестивых и неверующих. Этот внешний двор, т.е. неверующий и нечестивый мір, вместо церковнаго и христианскаго руководства отдаст себя под руководство своих безбожных представителей. И как, по слову Спасителя, должны будут появиться лжехристы и лжепророки, так точно и будет: появятся новые непризванные руководители человеческой жизни. Это – антихрист и его слуги; они-то и будут попи-

рать внешний двор храма, т.е. будут уничтожать всё святое и христианское в душе и жизни подчинившагося им грешнаго человечества, которое чрез неверие и нечестие отпадёт от истинной Церкви и лишится возможности принимать участие в ея спасительных таинствах [756] и пользоваться руководством ея пастырей. И такое положение вещей будет продолжаться 42 месяца, т.е. во время господства антихриста до самаго втораго пришествия Господа.

Сочетание двух глаголов 2 ст. ἐδόθη и πατήσουσι - «дан» и «будут попирать», одного – в прошедшем виде, а другого – в будущем, говорит в пользу того предположения, что события, обозначаемыя ими, не вполне одновременныя, хотя и относящияся одно к другому как причина к следствию. Общество людей (внешний двор) маловерующих [757] и слабых в благочестии некоторое время по своему религиозно-нравственному состоянию будет лишь в возможности удобною почвою для того явления, которое охарактеризовано как попирание двора язычниками (народами), как полное господство среди них и в их жизни правил и убеждений противорелигиозных и противохристианских. Отделение христианской Церкви от остального міра хотя и начнётся, но ещё не установится окончательно. Окончательному отделению должно будет предшествовать новое событие, имеющее міровое значение. Оно и указывается в следующем видении двух свидетелей (11, 3 – 13), каковое событие будет предшествовать полному попиранию язычниками города Иерусалима в продолжение 42 месяцев и совершится ранее всемірнаго господства антихриста (ср. 11, 7) [758].

Иоанн слышит прежний голос, который поручил ему и измерение храма. Этот голос – не голос ангела

как 10, 11, не голос Иисуса Христа [759], но, как и в 11, 1, голос Господа Бога, в Его триедином существе. Выражение: *дам двум свидетелям Моим, и они будут пророчествовать* – καὶ δώσω τοῖς δυσὶ μάρτυσί μου, καὶ προφητεύουσιν – толкователи [760] объясняют как один из многих гебраизмов Апокалипсиса, когда дополнением является самостоятельное предложение, связанное с главным союзом «и – καὶ», который, поэтому, можно заменить союзом «чтобы» (ut) [761]. Подобие этому выражению можно видеть в 2, 20; 6, 4; 7, 2 [762]. Оба предположения представляют собою как бы распространение одного и могут быть переданы следующим образом: Я назначу (определю) двух Своих свидетелей, которые будут проповедывать. Самое название свидетелей – μάρτυς употреблено здесь в общем смысле проповедников Бож. истины, христианскаго учения (1, 9; 2, 13); поэтому и в их проповеди нельзя видеть [763] исключительно призыв к покаянию, как, напр., была таковою проповедь пр. Ионы пред ниневитянами или Еноха пред допотопным человечеством; не была их проповедь и проповедью исключительно о Мессии – Христе [764]. Они были пророками и проповедниками в самом широком смысле этого слова, и цель их проповеди столько же исправление и вразумление нечестивых, сколько и общее назидание и утешение праведников чрез предвозвещение грядущаго Бож.суда [765]. Так что и облечение их во вретища (σάκκος), – часто обозначающее покаяние и сокрушение (ср. Иер. 4, 8; Иоан. 3, 5; Мф. 11, 21), а покаяние и сокрушение (ср. Иер. 4, 8; Иоан. 3, 5; Мф. 11, 21), а равно и проповедь о покаянии, – в нашем месте может быть понимаемо в общем значении одежды проповедников об обязанности людей сообразовать свою жизнь с Бож. законом (ср. Зах. 13, 4; Ис. 20, 2).

Два свидетеля, облеченные во вретища, будут проповедывать в продолжении 1260 дней. Эту продолжительность времени, которая равна 42 месяцам, или 3,5 годам, должно разсматривать, как указание определённаго времени. Этого требует самая точность выражения, доходящая до указания такой малой единицы, как день, и в таком большом числе, как 1260.

Кто эти свидетели? Эвальд видит в них Илию и Еноха, но «не как действительныя личности, которыя должны придти пред пришествием Мессии, а личности, существовавшия лишь в фантазии еврейскаго народа, разделяемой и писателем Апокалипсиса». Таково мнение рационалиста, не признающаго Апокалипсис боговдохновенною апостольскою книгою. Эбрард принимает свидетелей не за действительныя исторические личности, даже не за символы личностей, но за символы сил и потенций, подобные символам всадников четырёх первых печатей. По его мнению, свидетели – не отдельные идивидуумы, но закон и Евангелие, уже представленные символически чрез Зоровавеля и Иисуса, Моисея и Илию; они и суть два свидетеля, которые будут проповедывать от разрушения Иерусалима Титом до полнаго обращения иудеев в христианство. Такое понимание опровергается самим текстом Апокалипсиса, в котором мы находим подробныя указания личных свойств и особенностей (чудеса, смерть и вознесение) свидетелей и личныя местоимения (αὐτούς, οὗτοι, αὐτῶν). Поэтому нельзя также согласиться и с теми толкователями [766], которые в свидетелях видят идеальныя личности, олицетворение свидетельства, которое «характеристически выразится в идеальном множестве личностей, разграниченных в идеальной двойственности», как нельзя допустить и того мнения [767], что эти свиде-

тели суть два завета Церкви или Церковь проповедующая и Церковь пророчествующая.

В виду этой невозможности понимать двух свидетелей, как олицетворение, новейшие толкователи видят в них действительныя личности, которыя, как совершенныя, явятся в антихристианское время [768]; «они могут быть названы носителями духа и духовнаго слова» [769]. «Два свидетеля не что другое, как иудейство и язычество; это суть суммы тех израильтян и язычников, которые стали пред Господом в виде конкретных отдельных личностей – людей. Это суть два народа из иудеев и язычников; это – Церковь последняго времени, свидетельствующая в массе и грозящая знамениями в природе и среди людей. Но это – не олицетворения, а индивидуумы. В последнее время два народа – свидетеля выделять из себя две личности, как представителей своей веры и своих религиозных убеждений» [770].

Понимания под свидетелями двух отдельных действительных личностей требует не только описание их личных особенностей, но и их сопоставление с антихристом и его лжепророком.

Но не следует останавливаться даже и на этом. Мало сказать, что эти свидетели будут некоторыя две личности, которыя ближе определятся только в своё время [771], нужно сказать и то, кто будут эти личности и какия их имена. В домостроительстве человеческаго спасения все события имеют своё значение и должны быть принимаемы во внимание. Есть два события в Библии, которыя остались не разъяснёнными; это – именно отрицание факта смерти Еноха и взятие живым на небо прор. Илии. Как могли эти два человека избежать смерти, когда она есть общий удел всего человечества? (Евр. 9, 27). Не должны ли и они испытать то,

что испытывает всякий человек, не должны ли они снова прийти на оставленную ими землю и здесь испытать на себе силу смерти? Не они ли поэтому суть те два апокалиптических свидетеля, которые должны будут прийти в конце времени [772]? В пользу такого мнения прежде всего говорит определённый член τοῖς, который стоит пред δυσὶ μάρτυσι; значит, это – две личности, уже известныя и определённыя [773]; говорит в пользу этого и то обстоятельство, что некоторыя черты изображения свидетелей (заключение ими неба, изведение огня из уст), взятыя с исторической личности пр. Илии. Далее, можно сослаться на Малах. 4, 5–6 и на слова Спасителя: *Илия должен прийти прежде и устроить всё* (Мф. 17, 2). Наконец, в пользу этого толкования говорит и авторитет древних святоотеческих толкований.

Самый древний толкователь на Апокалипсис св. Ипполит говорит в своём слове о Христе и об антихристе: « Енох и Илия, облечённые во вретища, будут проповедывать 1260 дней, возвещая людям и всем народам покаяние». Св. Ефрем Сирин писал «Господь, по милосердию Своему, пошлёт Илию Фесвитянина и Еноха, чтобы они возвестили человечком роду благочестие, дерзновенно проповедали всем благоведение и научили не верить мучителю из страха» [774]. По замечанию Иоанна Дамаскина, пред вторым пришествием Господа «будут посланы Енох и Илия Фесвитянин. Они обратят сердце отцов к чадам, т.е. синагогу к Господу нашему Иисусу Христу» [775]. А Андрей кесар. в своем толковании говорит об этом мнении, как мнении вообще разделяемом церковными учителями. Он пишет: «многие учители думали, что эти два свидетеля, именно Енох и Илия, при конце получат от Бога время для пророчества на три с половиною года, которые обозначены 1260 днями» [776].

В дальнейших стихах раскрываются более подробно некоторыя черты жизни и деятельности свидетелей.

Первее всего 4 ст. говорит о том, какое их отношение к Богу. Они, говорится, суть две маслины и два светильника, стоящие пред Богом земли. Определения: «они – οὗτοι» и «стоящие – ἑστῶτες» [777], согласованныя, очевидно, с подразумеваемым ἄνθρωποι, но не с λυχνίαι, говорят о том, что здесь имеются в виду не отвлечённыя понятия, а личности.

Ещё более права на это заключение даёт то обстоятельство, что наше место очень близко напоминает собою место Захар. 4, 2, 3, 14. Там говорится о семи светильниках и о двух маслинах, и даётся объяснение, что семь светильников суть очи Господни, которыя объемлют всю вселенную; а две маслины – два помазанные елеем, предстоящие Господу всей земли. В видении Апокалипсиса и светильники и маслины являются образами одних и тех же лиц – свидетелей. Но значение этих образов может быть удержано. Если там под двумя маслинами разумелись две личности помазанных елеем [778], то и здесь нужно разуметь также две личности. Помазание елеем означает сообщение даров Бож. благодати, и поэтому название свидетелей маслинами также говорит об особенном наделении их Бож. дарами, благодаря которым они являются могущественными и авторитетными проповедниками Бож. истины. На это же самое указывает и название их светильниками. Они в своей проповеди и в своей жизни являются отображением Бож. святости и совершенства. В этом смысле они стоят пред Богом, т.е. посланы Богом, назначены Богом быть Его свидетелями, быть Его орудиями и посредниками передачи Его Божеств. воли. Добавление же слова «земли» служит пояснением того, что они

должны быть таковыми свидетелями не пред каким-либо одним народом и не для одной какой-либо страны, но пред людьми, живущими во всей вселенной, пред всем человечеством. Они – Божии свидетели и для благочестивых, утешая и укрепляя их явлением Бож. славы и всемогущества, и для нечестивых, устрашая их казнями и призывая их к покаянию [779)].

Об отношении двух свидетелей к людям, среди которых они явятся проповедниками, говорят 5 и 6 стихи. Прежде всего, сказано, что если кто захочет их обидеть (ἀδικεῖν, как 7, 2), то огонь выйдет из их уст и пожрёт их врагов. «Захочет – θέλει», говорит не только о возможности, но и о действительной попытке. Образ низведения огня напоминает [780)] о пр. Илии, по слову котораго с неба сходил огонь для истребления воинов Охозии, намеревавшихся схватить пророка (1 Цар. 17, 1; 2 Парал. 1, 10–14; Лук. 4, 25), а также о пр. Иеремии, которому было сказано Богом, что его слово будет сделано огнём (Иер. 5, 14). Но можно указать и на более близкое подобие, это – на 1, 16, где говорится о мече, исходящем из уст Сына человеческаго. Можно и в нашем месте под огнём из уст свидетелей разуметь особенную чудодейственную силу их слов. Слова их проповеди, подобно словам пр. Илии, не только могут чрез низведение истребляющаго огня с неба (ср. 13, 13) защитить их от их врагов и наказать дерзкую попытку тех (повторения в 5 ст. могут быть поняты в смысле большаго удостоверения высказываемой мысли и ея усиления), но и, подобно пр. Иеремии, иметь над грешниками необыкновенную силу призыва к покаянию. Тот, кто не примет их проповеди покаяния и даже выставит себя настолько упорным, что решится причинить вред и самим проповедникам, тот сам погубит себя, как

отвергший слово Божие; его душа погибнет, он умрёт духовно.

Власть или чудесная сила, дарованная свидетелям для безпрепятственнаго совершения дела общемiровой проповеди, выразится в их способности совершать чудесныя казни над землёю. Подобно тому как пр. Илия, по действию своего слова, наказал за идолопоклонство еврейский народ засухою, продолжавшеюся 3,5 года (3 Цар. 17, 1), как Моисей наказал египтян за упорство фараона обращением воды в кровь (Исх. 7, 19), так точно и свидетели последняго времени, обладая чудесною Бож. силою, будут в состоянии и производить засуху и обращать воду в кровь, причиняя людям мучения жажды, и вообще посылать те или другия казни, те или другия страдания, какия только они сочтут нужными. И эта их власть, это их могущество будет принадлежать им во все дни их пророческаго служения, во все 1260 дней, которые определены Господом Богом подобно тому, как для проповеди Ноя были назначены 120 дней и для проповеди Ионы – 40 дней.

По прошествии 1260 дней, когда свидетели окончат (τελέσωσι) своё дело проповеди, исполнивши всё, что им было назначено Богом, окончится и время их могущества и неприкосновенности. Наступившее тогда время, очевидно, будет временем крайняго развития зла на земле; и умерщвление зверем побеждённых им свидетелей будет естественным следствием такого положения вещей.

Выразителем силы зла и ея представителем, по изображению Апокалипсиса, явится зверь, выходящий из бездны (τὸ θηρὶον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου). Употребление названия θηρίον, а не ζῶον должно указывать на особенную жестокость и коварство этого существа,

на его кровожадность и опасность для других; а определённый член τό, поставленный пред θηρίον, говорит о том, что Иоанн разумеет здесь существо определённое и известное. Но в этом обстоятельстве нельзя видеть ссылки на последующия места 13, 1 и 17, 8, где (в последнем месте) повторяется выражение о звере из бездны; нельзя также находить [781] здесь намеренное указание на ветхозаветное пророчество Даниила (7, 3): там говорится не об одном звере, но о четырёх, и выходят они не из бездны, а из моря, под которым разумеются народы міра. Θηρίον, поставленное в нашем месте с определённым членом, указывает на некоторое определённое и, так сказать, единственное в своём роде существо. Иоанн не видит его самого и о его явлении говорит только как о событии будущаго, которое (событие) должно наступить в своё время. Но это, конечно, ещё не говорит о том [782], что предсказываемое событие относится к самому концу міра и совершится позднее событий 13 главы [783]. Название зверя выходящим из бездны [784] даёт нам возможность приблизиться к пониманию этого апокалиптическаго образа. Ещё ранее, в 9, 1–11, Иоанн говорил о бездне и об ангеле из бездны. Как там, так и здесь под бездною – ἄβυσσος нужно разуметь не место умерших [785], не море с «его бездонною глубиною» [786], но место пребывания злых духов, ад, в его собственном значении адской демонской силы [787].

Там в 9, 11 ангел бездны является царём саранчи, которую нельзя понимать иначе, как за символический образ злых духов, получивших свободу деятельности в предпоследнее время. Ангел бездны носит название Аввадона и Аполлиона, т.е. воплощённой гибели и губителя. Зверь 11, 7 – также из бездны, и его наименование зверем близко подходит к наименованию губитель.

На основании этого и то и другое существо можно прямо считать тождественными. Зверь из бездны – тот же ангел бездны, тот же Аполлион, разница только лишь во времени их деятельности на земле. Причастие настоящаго времени «ἀναβαῖνον – выходящий», поставленное при глаголе в будущем времени, говорит некоторым образом о том, что зверь сразится с свидетелями не сейчас же при своём появлении из бездны, но спустя некоторое время, так что деятельность зверя, его предварительная борьба с свидетелями и последующая победа над ними могут быть разсматриваемы как последовательная история деятельности ангела бездны.

Следовательно, под зверем нельзя разуметь ни «воскресающаго из мёртвых Антиоха Епифана – зверя по Даниилову пророчеству» [788)], ни Нерона – антихриста [789)], ни боговраждебное языческое государство [790)], ни антихриста в собственном смысле [791)], (как мірового тирана [792)] и мірового владыку [793)].

Под зверем можно разуметь антихриста, но лишь постольку, поскольку зверь является здесь борющимся и побеждающим свидетелей. Антихрист – лицо не тождественное [794)] с диаволом, ибо нельзя считать антихриста воплощением диавола. Антихрист будет человек греха, сын погибели и только представитель и выразитель зла и злой деятельности диавола. В 7 ст. нужно видеть диавола; и если название зверя может быть относимо и к антихристу, то только лишь в том смысле и значении, что этот последний свою силу и власть на земле и, в частности, свою победу над свидетелями получит от диавола (13, 2 – дракона, зверя). В разсматриваемом видении изображается не самое лицо антихриста (о нём будет речь после, в 13 гл.), но лишь его дело, которое в действительности будет делом диавола. Толь-

ко благодаря диавольской помощи, антихрист настолько приобретёт силы, что вступит в открытую борьбу с добром и христианским законом, подвергнет преследованию, победит и даже умертвит свидетелей – проповедников. Это не будет победою зла над добром в его сущности, баззакония над законом, диавола над Богом и Христом, – так будет только во мнении грешнаго человечества того времени; в действительности победа будет только кажущеюся и происшедшею лишь по попущению Божию.

Однако, сила и значение антихриста среди общества того времени будут так велики, что умерщвление им святых свидетелей, совершавших великия чудеса и знамения, не только не будет осуждено, но вполне одобрено; *их трупы* для осмеяния *будут оставлены на улице великаго города* (ст. 8). Русский и славянский переводы, имеющие глагол «оставить», не точны в данном случае; глаголу «оставить» нет соответствующаго слова в греческом подлиннике [795]; и подлежащее (а не дополнение) трупы (τὰ πτώματα) стоит без сказуемаго. Так что, понимая союз «и – καὶ» в значении «и вот – καὶ ιδού», всё предложение можно перевести: «и вот трупы их (собственно тела, оставленныя душами) на улице великаго города». Этот город характеризуется с трёх сторон; во-1) он – великий города, во-2) духовно он называется называется Содомом и Египтом и в-3) в нём был распят и Господь их. Не ἡμῶν – наш, как читают не точно наши славянский и русский переводы сообразно с некоторыми списками [796], но αὐτῶν – их; замена одного слова другим произошла по вине переписчика, вероятно, вследствие привычнаго для слуха выражения: «Господь наш» [797]. Некоторые толкователи [798], относящие написание Апокалипсиса ко времени до разрушения

Иерусалима Титом, видят в «великом городе» 8 ст.) этот исторический Иерусалим, ещё не подвергшийся разрушению. Но Генстенбергу это – христианская Церковь, омірщившаяся и падшая; а по Эбрарду этот город есть царство антихриста и его средоточный пункт, которым может быть скорее всего Рим.

Но, по мнению древних толкователей [799)] и сообразно с данными самого текста, этот город есть город будущаго антихристианскаго царства, тот же самый древний исторический Иерусалим, который, по действию Промысла Божия, сохранится до последняго времени и будет столицею антихриста или, по крайней мере, одним из главных городов. Это возможно уже потому, что антихрист, имея намерение ниспровергнуть христианство, будет естественно стараться действовать в тех местах, которыя особенно священны для христиан. И если этот город назван великим, а не святым, как во 2 ст., то не почему-либо другому, но потому, что здесь он определяется со стороны его отношения к міру как столицы антихристианскаго государства. Пониманию под великим городом историческаго Иерусалима соответствует и наименование его Содомом и Египтом. Выражение «называется духовно» (πνευματικῶς) указывает не только на то, что эти названия употреблены в переносном смысле, но и на то, что этот город по своему религиозно-нравственному, «духовному» [800)], состоянию подобен Содому и Египту. Иерусалим антихристова времени подобно Содому будет столь же греховен и развратен и столь же достоин Бож. гнева за свои беззакония, которому подвергся и тот древний город. Египту же Иерусалим будет подобен по своему богоотступничеству, идолослужению и противлению Бож. воле, что особенно обнаружилось на примере фарао-

на, потонувшего в Чермном море. Последняя же характеристика города: «где и Господь их распят», относясь исключительно к πόλις – город, как его определение [801], не может быть понимаема иначе, как только как указание на действительный исторический Иерусалим. Этот Иерусалим подобно тому, как он был местом распятия Иисуса Христа, так точно будет местом смерти и двух свидетелей последняго времени. Такое толкование не представляет собою чего-либо неестественнаго и невозможнаго. Иерусалим существует уже несколько столетий, может он существовать и до конца міра; и если для антихриста, как мірового властителя, должна быть особая столица, то почему же ею не может быть Иерусалим?

Для придания событию умерщвления двух свидетелей характера большей реальности далее с 9 ст. говорится о том впечатлении, которое произведёт оно на других людей. Καὶ βλέπουσιν ἐκ τῶν λαῶν – *будут смотреть из народов, и колен, и племён...* Русский перевод субъектом при глаголе βλέπουσιν – «будут смотреть» ставит прилагательное «многие» [802]; но вставка – произвольная. Этот субъект нужно ещё отыскать. На трупы свидетелей будут смотреть, очевидно, те из народов, племён и языков, которые будут в то время в Иерусалиме вместе с антихристом, как его разноплеменное войско и сотрудники. Следовательно, это не только коренные жители города, но, – на что указывает разноплемённость зрителей, – преимущественно те пришельцы, отступники от веры и нечестивые [803], которых будет много в главном городе того времени. Они-то и будут в состоянии допустить такое вопиющее зло (1 Цар. 14, 11; 16, 4; Иер. 8, 2; 16, 4; Иезек. 29, 5), такое безчестие и пренебрежение по отношению к Бож. сви-

детелям, которое (безчестие) обнаружится в прямом запрещении похоронить их тела [804]. Тела убитых будут лежать в продолжение трёх дней с половиною не погребенными, не положенными во гробы (μνῆμα – гробница, памятник, 2 Пар. 28, 27; Ис. 14, 18, 19) [805], лишенными всякой возможности благодарной памяти и чествования. Число (3,5 дней, очевидно, имеет соотношение с 2 и 3 ст. [806] и указывает [807] на то, что трупы будут лежать не погребёнными долее обыкновеннаго [808].

Такому безчеловечию антихриста и его сподвижников будет соответствовать и нравственное состояние живущих на земле (6, 10; 8, 13), т.е. живущих вне Иерусалима, которые, узнав об участи, постигшей свидетелей, будут радоваться этому случаю и даже пошлют друг другу дары (Эсфирь 9, 19, 22) [809]. Причина такой радости нечестивых заключается в том, что теперь не стало тех, которые мучили их. Чем? Проповедью благочестия. Эта проповедь свидетелей, подкрепляемая великими знамениями и чудесами, с одной стороны, нарушала полный покой греховнаго самодовольства людей и не давала им спокойно предаваться греховным удовольствиям, а с другой стороны, тревожила теми казнями, которыя поражали всех, осмеливавшихся оскорбить праведников. Нет ничего невозможнаго и в том, что в судьбе свидетелей были заинтересованы не только жители главнаго города, но и все живущие на земле («все», ср. 8, 13); тогда будет единое мiровое царство антихриста, и события главнаго города и обличители антихриста будут иметь общемiровой интерес и значение [810].

Но радость грешных людей была непродолжительна и вскоре сменилась страхом и скорбию. *После трёх с половиною дней вошёл в них* (свидетелей) *дух жизни от*

Бога (πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν (ἐπ') αὐτοῖς [811]. Выражение «дух жизни» напоминает выражения Быт. 6, 17; 2, 7; а дальнейшее выражение «встали на ноги свои», напоминая 2 Цар. 13, 2; Иезек. 37, 10 [812] и Лук. 8, 55 [813], говорит, что как смерть, так и оживление свидетелей были не кажущимися, а действительными событиями для созерцавших их трупы. Равным образом на полное возстановление всей жизнедеятельности свидетелей, какою она была прежде, указывает также и предлог ἐν (а не εἰς) пред αὐτοῖς [814].

Славянский и русский переводы вместе с вульгатою [815] читают в 12 ст. не ἤκουσα – «я слышал», но ἤκουσαν – «услышали» (кто?). Хотя по количеству [816] свидетельства в пользу того и другого чтения одинаковы, но так как *1)* на стороне перваго чтения стоят более авторитетные списки и переводы [817] и большинство толкователей [818], и так как *2)* оно более соответствует 11, 1, 3, то лучше остановиться на нём, и под субъектом, слышавшим голос, разуметь самого тайнозрителя. Он разсказывает о себе, что он, сообразно с предшествовавшим пророческим откровением (3–10 ст.) действительно видел трупы свидетелей [819], а потом и слышал голос, призывавший их на небо.

Свидетели по небесному голосу ожили и живыми *взошли на небо на облаке: и смотрели на них враги их.* Их возстание из мёртвых было доказательством всемогущества Божия, служителями Котораго они были, как и воскресение Иисуса Христа, Которому они подражали в своих страданиях, было доказательством Божественности Его природы (1 Кор. 15, 20). Взятие же их на небо на облаке только лишь отчасти напоминает взятие прор. Илии на небо (2 Цар. 2, 1) [820], т.е. лишь со стороны обнаружения Бож. всемогущества; но более

полное подобие ему нужно видеть в вознесении Господа (Деян. 1, 9).

Вознесение было прославлением свидетелей в глазах их врагов и явным доказательством чрезвычайности беззакония, обнаружившагося в их умерщвлении. Поэтому и сказано, что их врагов поразил великий страх, так как они видели действительное Бож. чудо [821)].

Великое чудо вознесения святых на небо не ограничилось только страхом [822)] нечестивых; за вознесением в тот же час последовало великое землетрясение. Подобное же [823)] землетрясение было и при смерти Спасителя; но сила и значение того и другого были неодинаковы [824)]. Здесь землетрясение сопровождается падением десятой части города и смертию семи тысяч жителей. Под городом нужно разуметь город 2 и 8 ст., т.е. город будущаго антихристова царства, а разрушение его десятой части и смерть семи тысяч людей указывают не на «сравнительную лёгкость и снисходительность наказания жителей иудейскаго города» [825)], но начало тех страшных бедствий, которыя должны последовать вскоре: числа 10 и 7 – обычная числа свящ. Писания. Выражение *имён человеческих* – *ὀνόματα ἀνθρώπον*, подобно 3, 4, употреблено в смысле указания на человеческия личности [826)], как на отдельные человеческие индивидуумы.

Совершилось начало Бож. суда над нечестивым антихристовым царством. Какая цель этого предварительнаго наказания? Та ли, чтобы призвать людей к покаянию? Если и это было целию, то не единственною [827)] и даже не главною. Призыв к покаянию заключался в проповеди двух свидетелей; а разрушение десятой части города и смерть семи тысяч людей были уже тогда, когда этот призыв оказался совершенно напрас-

ным [828]: проповедники были умерщвлены, землетрясение и его последствия можно считать наказанием нечестивых, как справедливым возмездием за их беззакония и нераскаянность. Наказание было столь очевидно, что *прочие люди были объяты страхом и воздали славу Богу.* Обыкновенно, толкователи [829], основываясь на сравнении 14, 7; 16, 9; Лук. 17, 18; Иер 13, 16, видят в этом выражении указание на раскаяние, и под прочими (οἱ λοιποί) подразумевают или лучшую [830] часть жителей города [831], которые, видя поражённых казнию, раскаялись, или же благочестивых, не принадлежащих к царству антихриста [832].

Но Апокалипсис говорит нам лишь о наказаниях и о призыве к покаянию и умалчивает о покаявшихся; кроме того, к благочестивым не удобоприложимо выражение: «объяты страхом». Поэтому в 13 ст. лучше видеть указание не на раскаяние и обращение к Богу для служения Ему [833], но на простой страх (18, 10, 15; Лук. 21, 26), на простое признание Бож. всемогущества [834], страх и признание, которые, будучи невольными впечатлениями, не шли далее временнаго прекращения греховной деятельности и не обещали изменения ея в будущем. Следовательно, эти прочие 13 ст. суть те нечестивые жители города, которые остались в живых среди трупов и развалин города.

Так кончилось видение свидетелей, кончилось, по выражению 14 ст., второе горе, т.е. предварительное наказание грешнаго антихристова царства; теперь его ожидает, сообразно с предсказанием 8, 13, третье горе. Царство антихриста было уже во всей силе; оно не только было міровым, но и успело подавить насилием проявление добра и подвергнуть страшным преследованиям всех проповедников христианской истины, предста-

вителями которых были два свидетеля. Но вместе с этою апогеею антихристианства наступал и его конец, близилось окончательное разрушение царства антихриста, близился суд над всеми нечестивыми.

ВИДЕНИЕ НЕБОЖИТЕЛЕЙ И ОТКРЫТАГО НЕБЕСНАГО ХРАМА

(11, 15 - 19).



Третье и последнее горе, которое должно своими последствиями продолжиться в вечность, не раскрывается подробно во втором порядке апокалиптических обнаружений Бож. міроправления. Тайнозрителю только лишь предуказуется на это горе (ст. 18); и порядок заканчивается изображением видения небожителей и небеснаго храма, источника всеведения и міроправления.

Последнее явление второго порядка открывается по звуку ***трубы седьмого ангела***. Звук трубы изменил течение мыслей тайнозрителя и предметы его созерцания. Его слух услыхал новые громкие небесные звуки, а глаза увидали отверстый небесный храм. Иоанн не говорит, чьи звуки и голоса он слышал, – он определяет их лишь со стороны их силы и со стороны содержания. Говоря о силе голосов, он называет их громкими (φωναί μεγάλαι), что может указывать как на высоту и силу тона звуков, так и на их множество [835] и разнообрази [836]. Что же касается того, кому принадлежали эти голоса, одним ли ангелам [837] или всем святым [838], то лучше, принимая во внимание предыдущее, полагать, что эти голоса суть те именно, которые всегда раздавались вокруг Бож. престола и которые принадлежали четырём серафимам-животным (4, 8), ангелам (5, 11) и сонму

святых прославленных (7, 9). Такое понимание находит для себя оправдание в чтении (λέγοντες, не λέγουσαι)[839], которое предполагает согласование с муж.род. ἄγγελοι и ἀγιοι ἄνθρωποι, а не с φωναί.

Голоса небожителей говорили, что вместо царства міра наступило (сделалось) царство Господа Иисуса Христа. В русском переводе, как бы для ясности понимания, повторено слово «царство», которому нет соответствующаго слова в греческом тексте: ἐγένετο ἡ βασιλεία [840] τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αυτοῦ). Смысл выражения тот, что в міре и над міром прекратилась уже царская власть (господство [841]) (ср. 1 Цар. 1, 11, 13) антихриста и водворилось господство Господа Бога нашего и Христа Его, – то господство, которое и есть господство в собственном смысле и потому единственное. Выражение конца 15 ст. «будет царствовать» (βασιλεύσει) субъектом при глаголе подразумевает (κύριος) – Господь, Который и мыслится здесь в совершеннейшем единстве с Иисусом Христом (ср. Пс. 2, 2; Деян 4, 26) [842]; а будущее время (βασιλεύσει – «будет царствовать» при прошедшем ἐγένετο – «сделалось» говорит о безконечности наступившаго вечнаго царства.

В ответ на слова этого небеснаго песнопения 24 старца, окружавшие престол Божий (4, 4) подобно тому, как мы видели в 7, 11, *пали на лица свои и поклонились Богу.* Это было с их стороны выражением полнаго согласия с словами песнопения, к которому они далее присоединяются и сами (ст. 17).

К тому, что было уже сказано в песнопении небожителей, старцы присоединяют, с своей стороны, благодарность Господу Богу как Вседержителю, Который теперь уже обнаружил Своё всемогущество как по от-

ношению к благочестивым, так и к нечестивым (ср. 15, 3; 16, 7, 14; 19, 6, 15). Называя Господа Бога Вседержителем (παντοκράτωρ) старцы прилагают ещё и другой эпитет: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν – *который еси и* был (и грядёшь). Славянский и русский переводы вместе с Вульгатою, следуя min. recept. Андр. Кесар.[843)], добавляют «и грядёшь» – ὁ ἐρχόμενος.

Но, по общему признанию толкователей, это добавление совершенно произвольно и может быть объяснено стремлением переписчика согласовать это место с 1, 4, 8; 4, [844)]. Отсутствие «и грядёшь» – ὁ ἐρχόμενος указывает на то, что теперь после уже совершившагося откровения, которое принимается как исполнившееся, Господь должен мыслиться лишь по отношению к прошедшему и настоящему, «так как теперь Его уже не будут ожидать как грядущаго, ибо Его пришествие наступило» [845)]. Старцы воздают своё благодарение за то, что Господь уже принял (εἴληφας) Свою силу и воцарился. Под силою здесь разумеется сила как средство, чрез которое Богом приобретено царство. «И велика должна быть эта сила, ибо нужно было победить весь богувраждебный міръ» [846)]. Конечно, выражение Апокалипсиса указывает не на то, что Господь только теперь приобрёл эту силу, не обладая ею прежде, но на то, что прежде Господь поступился ею, допустив злым и особенно антихристу [847)] господствовать над добрыми и как бы управлять міром [848)]. Теперь Господь в полном смысле воцарился, т.е. (подобно Пс. 93, 1; 96, 10; 97, 1) видимо проявляет Свое царское господство и царскую власть, воздавая и благочестивым и нечестивым, каждому сообразно с его заслугами.

Продолжая далее, старцы говорят: «и разсвирепели язычники, и пришел гнев Твой» (τὰ ἔθνη ὠργίσθησαν καὶ ἦλθεν ἡ ὀργὴ σοῦ).

В этих словах песнопения как бы воспроизводится Пс. 2 и 99, 1; мысль та, что за все злыя дела и намерения нечестивых, за их нераскаянность и упорство прийдет на них карающий гнев Божий, который поразит их гордое самопревозношение и греховную самонадеянность, и они будут наказаны, несмотря на всю их (безсильную) злобу.

Наступает и наступило время судить мертвых – ὁ καιρός τῶν νεκρῶν κριθῆναι. Это выражение можно понимать как равносильное выражению: наступило время воскресения и суда. Суд будет произведен над всеми людьми, подобно тому как это изображено 20, 12, 13,суд последний и окончательный [849], суд не только над умершими, но и над живущими. Сообразно с этим судом должно совершиться и общее возмездие праведным и грешным.

Говоря о возмездии праведным, тайнозритель указывает на возмездие рабам Божиим (общее название всех угождающих Богу), – первее всего пророкам – учителям [850] и провозвестникам Бож. воли [851], затем, святым – не вообще всем христианам [852], хотя они и все называются иногда святыми (Деян. 8, 10; Апок. 13, 16; 19, 18), но тем из христиан, которые приблизились к совершенству и святости, и, наконец, «боящимся имени Твоего», т.е. тем, кои, боясь прогневать Господа, как рабы и слуги исполняют то, что предписано им Его заповедями [853]. Обобщая всех и предуказывая различие наград и степеней блаженства, тайнозритель говорит о возмездии и малым и великим, которые были таковыми и в очах Божиих и пред людьми во время земной жизни [854].

В конце 18 ст. говорится о возмездии грешникам: погубить губивших землю (διαφθῆραι τοὺς διαφθείροντας

τὴν γῆν). Суд над праведниками и над грешниками произойдет одновременно и на тех же основаниях Божеств. правды. Земля дана Богом человеку для обладания (Быт. 6, 11–13, 21–22) и может служить указанием на всё, чем человек обладает, получая от Бога. Он должен дать отчёт в этом обладании и ответить за порчу и неправильное употребление Божиих даров. В этом смысле губившие землю суть не только сподвижники и последователи антихриста, но и вообще все грешники всех времён, ибо всякий грех в некотором смысле есть неправильное употребление даров Божиих и прежде всего и во всяком случае свободы воли, этого высшаго дара. Так будет погублено и утрачено блаженство грешников, как они погубили и извратили свою человеческую свободу.

Некоторые толкователи [855)] 19 стих относят не к предыдущему, а к последующему и видят в нём начало и как бы основание следующаго видения. По их мнению открытием храма обозначается перемена положения тайнозрителя и степени его экстатическаго состояния, после чего его видения отличаются большею глубиною откровения. Но такой взгляд разделяется очень немногими и объясняется их стремлением избежать трудности (и прямо невозможности) согласить содержание 19 стиха с принятым ими разделением Апокалипсиса.

В действительности же 19 ст. есть необходимая часть (принадлежность) предыдущаго и завершение видения седьмой трубы. В 15–18 стихах было сказано, что небожители воздали славу Богу как судии и мздовоздателю. Но отношение Бога к сотворённому Им міру и человеку не ограничивается только, так сказать, юридическою стороною: между Богом и Его созданиями существует другая более глубокая и внутренняя связь,

– связь первообраза и Его подобия. Эта связь Бога с человеком, союз безконечнаго и ограниченнаго был выражен Ветхим и Новым заветами. В Ветхом завете выразителем (существования) такой связи был ковчег завета, как он назывался таким именем Самим Богом (Втор. 10, 8; 31, 9; Ос. 3, 6; 4, 9). Ковчег завета находился в святое святых и был недоступен для взора обыкновеннаго человека; связь между Богом и человеком хранилась втайне: человек не разумел ея во всей ея глубине.

Новый завет основан на значении крови Иисуса Христа и был дальнейшим откровением Бога людям. Но и об этом завете также нужно сказать, что и в нём люди не достигают полнейшаго единения с Богом, благодаря их греховности и несовершенству, и он не усвоивается ими во всей его глубокой таинственности. Как Ветхий, так и Новый заветы могут быть вполне понятны и осуществлены людьми только лишь в будущем вечном царстве Христовом, когда будет Бог всё во всем (1 Кор. 15, 28; 13, 12). Таинственное видение открывшагося храма и стоящаго в нём ковчега завета говорит именно об этом будущем совершеннейшем союзе Бога с людьми. Открывшийся храм – не «храм небесный в собственном смысле», и цель его открытия не «явление всего святого небеснаго общества»[856]; это – не «Церковь как тело Христово»[857]. Открытие храма и не «символическое изображение свободы евангельской проповеди и христианскаго вероисповедания со времени Константина Великаго»[858]; наконец, ковчег завета и храм не может быть понят и как «прославленное тело Христово или Церковь святых как Его тело»[859]. Нет, это открытие храма и явление ковчега, чего не было и не могло быть по ветхозаветному закону, должно говорить и говорит нам о совершившемся окончательном

переходе к вечному царству Иисуса Христа [860], о полном осуществлении Бож. завета. Как (в видении) храм (святое святых), прежде недоступный, сделался доступным, и ковчег завета, прежде сокрытый и невидимый, стал видим [861], так точно и для праведных и совершенных людей после страшнаго суда станет доступно самое тесное общение с Богом, самый тесный и внутренний союз [862] (Кол. 2, 3, 9) и разумение Бож. тайны этого (завета) союза вместе с началом их вечной блаженной жизни в Господе Боге (в Новом Иерусалиме, 21 и 22 гл.; Лук. 1, 72).

Это есть конец и завершение всего откровения Бож. тайн, которыя доступны для человеческаго разумения. Заключительныя слова 19 стиха содержат в себе изображение того, чем в Апокалипсисе обычно сопровождается или предваряется откровение тайны: *произошли молнии* (как угроза судом), *голоса и громы* (как указание на самый суд) и землетрясение (как символ перемены вещей міра) и великий град (грозныя *последствия суда*) [863] (ср. 6, 12; 8, 5, 7; 16, 18–20. Ис. 30, 30; 32, 19; Пс. 18, 13, 14).

Так предуказаны св. Иоанну, а чрез него и всем христианам будущий страшный суд, общее воздаяние и начало будущей вечно-блаженной жизни.

Можно было бы считать откровение уже законченным; оно доведено до времени перехода міра в безконечность. Но так как остались ещё не раскрытыми некоторые вопросы относительно обстоятельств, предшествующих этому переходу, то и Апокалипсис в последующих словах снова обращается к новому (третьему) порядку обнаружений Бож. міроправления. «Мы, – пишет св. Викторин, – не должны обращать внимание на простой порядок сообщений, ибо Св. Дух, дойдя до

конца самого последняго времени, часто возвращается опять к тому же самому времени и восполняет всё, что было раньше изложено только отчасти. И хотя тайнозритель, напр., повторяет в видении чаш то, что уже подразумевалось в видениях труб, это не означает повторения самаго факта, а только двоякое изложение одного предопределённаго события»[864].





V.
ТРЕТИЙ ПОРЯДОК ОБНАРУЖЕНИЙ БОЖИЯ МІРОПРАВЛЕНИЯ.



ВИДЕНИЕ ЖЕНЫ И ДРАКОНА.
(12).



С двенадцатой главы начинается новый, третий период обнаружений дел Бож. міроправления; Иоанн и её начинает с союза «и» (καὶ), как бы поставляя в тесную и непосредственную связь с последним стихом предшествующей главы. Но постановление связи, с которой начинаются почти все главы Апокалипсиса, вовсе не служит, как этого хотят некоторые толкователи [865)], указанием на отношение к ближайшему предыдущему, но на отношение к всему содержанию Апокалипсиса, как единаго целостнаго откровения, полученнаго с одного и того же Бож. Духа и притом в одно и то же время.

Пред глазами тайнозрителя явилось (ὤφθη) на небе великое знамение. «Явилось» употреблено в смысле:

«оказалось пред глазами», «внезапно стало видимым» и предполагает собою то, что Иоанн оставался при прежней же точке зрения; только пред ним изменилось самое поле зрения. Он видит теперь знамение (σημεῖον). Прежде пред его глазами являлись различные образы и символы (5, 1; 6, 2, 3, 5, 7; 8, 2, 13), и здесь только в первый раз он употребляет определение знамения по отношению к наблюдаемому предмету (15, 1). Знамение есть такой символ (ср. σημαίνειν), такое символическое явление, которое имеет значение не только в отношении к цели, с которою оно употреблено, но и само по себе и в себе (Иоан. 4, 48; 2 Кор. 12, 12), поэтому при разсмотрении знамения требуется внимательное изследование всех тех признаков, которыми описано это знамение; нужно обратить внимание не только на действие, но и на его обстановку.

Сам Иоанн говорит об этом знамении, как о великом, и этим не только отличает его от последующаго знамения ст. 3 [866)], но и указывает на его особенное значение [867)] и особенно глубокий смысл. Замечанием же, что знамение явилось на небе, тайнозритель говорит не столько, так сказать, о помещении созерцаемаго предмета [868)] жена, предмет видения, впоследствии созерцается тайнозрителем на земле, – сколько о происхождении и значении этого знамения. Знамение – небеснаго происхождения, оно является по Бож. воле, как бы с неба, и должно быть понимаемо и принимаемо, как особенный способ откровения Бож. воли.

Знамение это есть жена – γυνή. Несправедливо утверждать [869)], что значение этого знамения главным образом выясняется из одеяния жены, а не из этого образа самого по себе. И самый образ жены имеет таинственное значение. На языке свящ. Писания Ветх. и Нов.

завета название жены употребляется *1)* для обозначения всякаго народа, напр. Ис. 47, 1, где дочерью назван вавилонский народ; *2)* для обозначения собственно еврейскаго народа, напр. Ис. 54, 1–6; Ос. 1, 2; Иезек. 16, 23; *3)* для обозначения еврейскаго общества в его религиозном положении и отличии, – как ветхозаветной Церкви, напр. Ис. 7, 14; 66, 8–9; Мих. 4, 4–9, и *4)* для обозначения собственно христианскаго общества, христианской Церкви, 2 Кор. 11, 2; Еф. 5, 22–27.

Уже из одного этого разнообразия приложения названия жены нельзя ожидать полнаго согласия толкователей в понимании знамения жены 12 главы; совершенно преждевременно и то мнение [870)], что и «в толковании этого места нет разногласия; увенчанная звёздами жена есть духовная церковь Израиля». Разногласие несомненно, и притом очень значительное.

По одним [871)], жена есть образ (Bild) Святого Духа; свет, который её окружает, есть отблеск Божественнаго Существа, по другим [872)], это – победа христанства над язычеством при Константине Великом и т.п. Многие [873)] под знамением жены разумеют Пресв. Деву Марию, Матерь Господа Иисуса Христа. По Эвальду жена, это – образ не израильской церкви, но только израильскаго общества, израильскаго народа, от котораго ведёт своё происхождение Мессия, так как ветхозаветным пророкам, которым следует Иоанн, было будто бы несвойственно изображать израильскую церковь под видом жены, – для них более привычен был образ жены в приложении к народу. Но несправедливость этого утверждения, а вместе с ним и самаго понимания образа жены становится ясною из тех мест Ветх. Свящ. Писания, которыя мы уже указывали. Да и сам Эвальд указывает на 3 Ездр. 9, 3; 10, 44, где Сион (иудейская цер-

ковь) является в образе женщины и рождает сына (Иерусалим). Посему другие толкователи [874] с большим правом под женою разумеют еврейское общество в его религиозном отличии, т.е. как ветхозаветную церковь. Но неудобоприемлемость этого понимания заключается в том, что оно относит видение к прошедшему и к иудейскому обществу ветхозаветной Церкви прилагает слишком возвышенныя черты, которыя едва ли могут быть приложимы к ней уже по одному тому, что она именно, как несовершенная, уступила место Церкви новозаветной. Церковь ветхозаветная, как подзаконная, была лишь пестуном во Христе (Галат. 3, 24, 25), приготовлением к Церкви новозаветной и переходом к ней, и потому даже не может изображаться под самостоятельным образом и символом.

Поэтому некоторые толкователи [875] соединяют оба понятия и под образом жены видят единство Церквей ветхозаветной и новозаветной. Но трудно соединить воедино эти два понятия и представить в одном и том же образе, как невозможно ответить на вопросы, как и в чём выражен в этом образе переход церкви ветхозветной в новозаветную? Как приложить к церкви ветхозаветной одеяние жены в свете солнца и луны? Каким образом обозначено превосходство Церкви новозаветной пред ветхозаветною?

Эти и им подобныя вопросы нельзя разрешить удовлетворительно, не прибегая к всевозможным натяжкам и насилию над текстом.

Вследствие этого самым справедливым мнением может быть признано то, которое принимается большинством толкователей и которое состоит в понимании под образом жены христианской Церкви. Но и эти толкователи образуют три группы. Одни [876] разумеют

христианство только перваго времени; другие – христианство только последняго времени, времени антихриста [877], третьи же, во главе с свв. Отцами и согласно с церковным преданием [878], под образом жены подразумевают христианскую Церковь на всём протяжении ея истории, от первых дней апостолов и кончая временем господства антихриста.

Жена, это – именно святая и славная Христова Церковь, какою она была с самаго своего начала и какою она должна остаться до конца міра, – Церковь победоносная, Церковь всех и всё освящающая Божественной благодатью, Церковь, как верная жена, состоящая в неразрывном брачном союзе с Господом Иисусом Христом и постоянно рождающая новых и новых чад не только чрез обращение неверующих, но и чрез таинство крещения и чрез таинство покаяния. Не та церковь, которая, живя историческою жизнью, водворяется среди того или другого народа, имя которой присваивают себе часто еретическия и сектантския общества и к которой считают себя принадлежащими и грешники и неверующие, но та идеальная Церковь, которая называется святою, соборною и апостольскою, которою невидимо управляет Св. Дух чрез голос вселенской истины, – Церковь, состоящая из поклонников в духе и истине, о которых и сказано: познал Господь Своих (2 Тим. 2, 19).

Только к Церкви святой и непорочной (Еф. 5, 26–27) могут быть приложимы те отличительныя черты, которыми рисует Иоанн виденную им жену.

Он говорит, что жена была одета в солнце, под ногами ея – луна, и на голове ея – венец из 12 звёзд. Одеяние в солнце, не просто освещение солнечным светом, доходящим издали, но нечто большее, и не просто ка-

кое-либо украшение [879], а полное погружение в солнце и его свет и блеск, – такое одеяние есть выражение высшей славы, чистоты и совершенства жены. Такое одеяние и приличествует св. и славной христианской Церкви как телу Христову, члены котораго, крестившись во Христа, и облекаются в Него, как в Солнце правды (Галат. 3, 27).

Что солнце берётся здесь не в простом понятии дневного светила, это становится понятным из дальнейшаго. Если бы луна, находящася под ногами жены, была взята здесь как светило ночи (Быт. 1, 16), то оказалась бы совершенно излишнею, так как терялась бы в солнечном свете, которым была облечена жена. Она, очевидно, берётся в своём общем значении светила и, как светило менее блестящее, освещает только нижния части жены [880]. В этом образе нет противоположения, но лишь соотношение, и поэтому луна не может быть принимаема [881] за символ земного света, в противоположность солнцу – символу света небеснаго и духовнаго. Не может быть принимаема луна и за символ ночи и тьмы [882], и в ея положении под ногами жены нельзя видеть нарочитаго указания на преодоление женою мрака и на ея господство над злом и нечестием. Луна при жене – с тою же целью как и солнце (Пс. 89, 37– 38), т.е. для придания ей большаго света и большаго блеска, для более очевиднаго обозначения ея прославленности и близости к небу, светила котораго окружают её.

Этой же цели служат и звёзды, окружающия голову жены (Дан. 12, 3; Мф. 13, 43). Вся фигура жены, окружённая светом, отчасти напоминает явление Христа, 1, 3–16, и Бога, 4, 3, хотя только отчасти; там свет был, так сказать, собственный, здесь же свет посторонний по отношению к жене, – он был только ея одеяни-

ем, но не неотъемлемою и природною принадлежностью; он для нея был украшением, даром [883].

Звёзды обращают на себя внимание не только со стороны своего света, но и со стороны своего расположения и числа. Они окружали голову жены, но не в виде короны, а в виде венца (σιέφανος). Корона обыкновенно обозначает царское достоинство или притязание на царскую власть (ср. 12, 3; 17, 4), венец же (ср. 3, 11, 4, 4, 6, 2; 14, 14) употребляется как знак победы. И в приложении к жене этот вид звёзднаго венца должен говорить, что ея слава и светлость есть следствие ея победы, ея личнаго достоинства. А то обстоятельство, что звёзд не множество, что было бы, если бы нужно показать только вообще обилие света, окружавшаго жену, но только 12, в свою очередь также имеет символическое значение. Некоторые толкователи, имея в виду Быт. 37, 9, 10, видят [884] в числе 12 доказательство того, что здесь под женою разумеется именно народ, церковь израильская, ведущая своё начало от Иакова и его 12 сыновей.

Но так как, с одной стороны, в этом месте Бытия говорится не о двенадцати, а об одиннадцати звёздах и так как, с другой стороны, жена не есть ветхозаветная, а новозаветная Церковь, то и под 12 нужно разуметь скорее всего не 12 патриархов, а 12 апостолов [885]. Венец величественной жены из 12 звёзд ясно означает, что Церковь Христова украшается двенадцатью апостолами, как венцом из звёзд: «апостолы Христовы точно звезды – светила осиявшия весь мір евангельскою проповедью и своими подвигами». (Мф. 5, 14) [886].

Жена, которую видел Иоанн, имела во чреве и кричала (правильное чтение не ἔκραζε – «кричала», но κράζει «кричит», «вопиет», как и в славянском переводе. См.

Тишшендорфа и толкователей) от болей и мук рождения. Она кричала, так как наступало время ея родов. Эти мучения сообразно с предыдущими нашими разъяснениями – не муки Девы Марии при кресте Спасителя [887], не страдания еврейскаго народа от римлян [888], не плачь по убитым вифлеемским младенцам от жестокостей Ирода [889], но муки и труды христианской Церкви, которыя испытывает она (Гал. 4, 19) при рождении, – приобретения каждаго новаго члена, при обращении заблуждающихся, при раскаянии грешника [890]. Эти муки и труды относятся не только к концу міра (Cornel-a-Lapid, Kliefoth), но вообще ко всему времени существования христианской Церкви.

«Утверждаем, – говорит Андрей кесар., – что Церковь болеет о каждом из возрождаемых водою и духом, пока не вообразится в нас Христос».

Таинственное значение знамения жены выясняется в дальнейшем его сопоставлении с знаменем дракона. Жена есть образ идеальной Христовой Церкви на земле, Церкви хранительницы Бож. Света, истины, добра и благодати; ей противопоставляется дракон, враг всего добра, враг человеческаго спасения и блаженства.

Знамение дракона Иоанн также видит на небе. Это означает не то, что сам дракон есть обитатель неба, но лишь то, что его образ был замечен на небесном своде, где явился и образ жены. Если о первом знамении тайнозритель заметил, что оно было великим, т.е. величественным, то о втором знамении, как бы выставляя его противоположность, он этого не замечает. Он говорит лишь о том, что фигура самого дракона была большою, выражающею необычайную силу и крепость [891].

Дракон, это – змееподобное животное, отличающееся необыкновенною величиною и силою. В народном веровании оно обратилось в чудовище-страшилище; а народною фантазиею было наделено семью глазами [892] и являлось образом всесокрашающей силы зла. Но апокалиптический образ есть образ самостоятельный и своё начало и объяснение имеет в Библии.

По повествованию Библии диавол соблазнил прародителей при посредстве змия (Быт. 3, 4; 2 Кор. 11, 3). Таким образом, уже на основании одного этого для диавола, как врага человеческаго спасения, не могло быть лучшаго и подходящаго символическаго изображения, кроме змея. Но впоследствии изображение диавола является с более мрачными и страшными чертами; он стал уподобляться дракону, – черты змея и дракона были соединены. Дракон, будучи морским чудовищем (Ис. 27, 1; Пс. 73, 13–14), представителем силы морских обитателей, обратился в символ изображения земной силы (Иер. 51, 34; Иезек. 29, 3, 4), владыки міра и обладателя міровым могуществом [893]. Отсюда становится понятным, почему диавол является в Апокалипсис под образом не змея только, но дракона. Диавол есть князь міра сего (Иоан. 12, 31), в его руках заключается могущественная власть быть врагом человеческаго спасения. Как таковой, он неоднократно изображается в Апокалипсисе то под видом губителя (9, 11), то под видом зверя (11, 7), то, наконец, под видом дракона (1, 2, 3; 20, 2). Что под драконом в нашем месте разумеется именно диавол, – в этом нет никакого сомнения; это подтверждается 9 стихом, где великий дракон прямо называется своим именем, как диавол и сатана [894].

Впрочем, некоторые толкователи [895], несмотря на эту очевидность, находят возможность под драконом видеть нечто другое. «Красный дракон есть эмблема сатаны с признаками мірской власти, как особенно представляемой римской империей [896] одним из позднейших гербов которой был дракон. Дракон был лукавым вдохновителем императора Нерона, который, по народному верованию, носил в качестве амулета шкуру змея и жизнь котораго, по народной легенде, была спасена змеем, когда он был ещё младенцем. Семь голов и десять рогов дракона означают семь императоров и десять провинциальных правителей» [897]. Таким образом, эти толкователи видят в апокалиптическом образе дракона не что иное, как чрезвычайно прикрашенное «народной фантазией» [898] представление о могущественной римской власти, страшной и злой по отношению к гонимому христианству. Но, кроме прямого свидетельства 9 ст., против такого понимания говорит и то обстоятельство, что Апокалипсис был написан не до, а после царствования Нерона и никоим образом во всём своём содержании не может быть ограничен изображением борьбы христианства с языческим Римом.

Дальнейшия черты, которыми Иоанн описывает дракона, могут быть приложимы только лишь к диаволу и к его борьбе с христианскою Церковью.

Иоанн называет его красным. Обыкновенно, толкователи [899] под красным цветом разумеют цвет крови. Но такое понимание не обязательно [900]. Греческое слово πυῤῥός буквально нужно перевести: «цвет огня». И хотя, на основании 6, 4; 17, 3, 6; Зах. 6, 2; 2 Цар. 3, 32, красный цвет можно сближать с кровавым, однако же отождествлять не следует; πορφυροῦς – κόκκινος – 17, 3,

4, 6 и πυῤῥός – 6, 4; 12, 3 суть два различныя определения [901]. Поэтому толкователи уподобляющие определение «красный» (πυῤῥός) определению диавола «человекоубийца от начала» (ἀνθρωποκτόνος, Иоан. 8, 44) [902], справедливы только отчасти. Красный, огненный цвет дракона указывает не только на то, что диавол был виновником невинно проливаемой крови, начиная с крови Авеля (1 Иоан. 3, 12) и кончая кровию святых и свидетелей Иисуса Христа (17, 6) [903], но главным образом на то, что диавол есть общий виновник гнева и зла на земле и останется таковым до конца; цвет огня указывает на силу истребительнаго и губительнаго свойства диавольской природы.

У дракона было семь голов и десять рогов. Хотя и древняя народная фантазия также рисовала дракона с семью головами для обозначения его чрезвычайной силы, однако, в Апокалипсисе этот образ семиголоваго чудовища вполне самостоятельный. Диавол, как враг человеческаго спасения, как князь міра сего, изображается с семью головами и с десятью рогами, подобно тому как Агнец Христос явился с семью рогами и семью глазами (5, 6). И как рога Агнца означали Его всемогущество, а глаза – всеведение, так точно и головы диавола-дракона означают его диавольскую мудрость, мудрость века сего, а десять рогов – его могущество, как властителя всего міра и всех царств земных (Мф. 3, 8; Лук. 4, 6). Это же самое подтверждает и следующая черта описания: на головах его семь диадим. Диадима, как царское головное украшение, в отличие от победнаго венца, употребляется всегда, как символ царской власти и господства (13, 1). Таким образом, дракон, имеющий семь голов, десять рогов и украшенный диадимами, есть вполне соответствующий образ диавола,

властителя и как бы бога міра сего [904], обладающаго высшею, доступною для тварнаго существа мудростью, обнаруживающеюся в его кознях (Андр. Кесар.). Он имеет все средства проводить в мір свои соблазны и подкреплять их всевозможными способами (16, 14; 2 Кор. 11, 14; 2 Сол. 2, 9) и является среди грешников и нечестивых действительным владыкою, законодателем и царём (Иоан. 8, 44). Что же касается таких вопросов, в каком размещении были рога, – все ли на одной голове [905] или на первых четырёх по одному, а на остальных – по два [906]; почему семь голов и десять рогов, а не больше, не меньше [907] – для решения этих вопросов нет указания в самом тексте. Нужно остановиться на том предположении, что это суть «известныя мистическия числа свящ. Писания без определённаго значения» [908].

Последняя черта описания дракона состоит в упоминании о его хвосте (славянский перевод неправильно передаёт греческое слово οὐρά – «хвост» словом «хобот»; это – понятия совершенно различныя) и напоминает 9, 10, 19. Перенесение силы дракона с головы на его хвост, кроме указания на обыкновеннаго змея-дракона, действующаго при помощи своего хвоста, может говорить о том, что его способность вредить, так сказать, разлита во всем его существе [909]. Своим хвостом, т.е. как естественнее думать, обнаружением своего существа и греховной воли, примером своего греховнаго поступка, диавол увлёк с неба на землю третью часть звёзд-ангелов. Эвальд в этой черте дракона видит простое стремление Иоанна приблизить изображение диавола к понятию о Боге: как Бог производил переворот в природе (20, 11; Дан. 8, 10), так производит переворот и диавол, нспровергая на землю третью часть небесных звёзд – этих малых светил.

Но такому толкованию, несовместимому с боговдохновенным достоинством книги Апокалипсиса, противоречит и самый текст, в котором нет ничего, напоминающаго о перевороте в природе вследствие повержений звёзд с неба.

Очевидно, это – не естественныя звёзды. Не менее произвольно, как не основывающееся на тексте, и то толкование, по которому звёзды, увлечённыя хвостом дракона с неба на землю, суть «еретики или отпавшие от веры во время гонений» [910], «святые, светившие прочим, но впавшие в грехи» [911], «учители и предстоятели Церкви, и земные владыки» [912]. Здесь речь о небе, а не о земле. Аналогией для уразумения нашего места может служить не Дан. 8, 10, но скорее Иуд. 6. Небесныя звёзды – это суть «небесное воинство [913], «надземныя создания» [914] «ангелы» [915]; их увлекает диавол своим примером, и не только сам по своей гордости и неповиновению отпадает от Бога, но к тому же побуждает и других ангелов. Они, последуя ему, оставляют своё небесное жилище, свою нравственную близость к Господу Богу и, становясь далёкими к Его любви, все свои силы употребляют на распространение зла и греха на земле среди людей. Упоминание же о третьей части говорит не о точном математическом числе, но о числе достаточно [916] большом [917], хотя и меньшем, чем то, которое осталось верным Господу.

Значит, здесь разумеется не то или другое событие нашего міра, но событие, предшествующее истории человеческаго рода и человеческаго спасения чрез Иисуса Христа. Это событие вне земного историческаго порядка, здесь речь о падении добрых ангелов, о начале греха. Князем земли, властителем греховнаго міра и противником добра на земле дракон-диавол изобра-

жается только далее, начиная со второй половины 4 ст. Он стал пред женою, которой надлежало родить.

Если под женою нужно разуметь христианскую Церковь в ея идеале, то положение диавола пред нею нужно разсматривать, как приготовление его вступить с нею в открытую борьбу. Цель существования жены есть деторождение, и намерение дракона поглотить ея дитя указывает на его стремление уничтожить существование Церкви, оставшейся бездетной. Это напоминает нам искушение Иисуса Христа диаволом в пустыне. Тогда диавол также предстал пред Спасителем міра и хотел в самом начале извратить дело человеческаго спасения. Но как тогда диавол должен был отойти от Господа посрамлённым, так точно и теперь есть надежда, что Господь, обещавший пребывать вечно со Своею Церковию, не оставить ея и врата адовы не могут одолеть её (Мф. 16, 18; 28, 20).

Дракон-диавол стоял пред женою, чтобы, когда она родит, пожрать ея младенца. Слово «пожрать» (καταφάγῃ) может быть понимаемо и в смысле уничтожения и в смысле развращения и нравственной гибели (1 Петр. 5, 8)[918]. Последний смысл более соответствует нашему месту, а потому и предполагаемое съедение младенца также должно быть понято в переносном смысле.

Жена после родовых мук родила младенца мужескаго пола. Греческое чтение υἱὸν ἄρσεν (а не υἱὸν ἀρρένα))[919] нужно перевести не *младенца мужескаго пола,* как это сделано в русском переводе, не (как в славянском) *сына мужеска,* или сына мужа[920]. Сила выражения не в безотносительном определении пола младенца, но в указании на его назначение пасти народы. Такой взгляд на дело несколько помогает и уразумению самаго образа рождённаго младенца.

Некоторые толкователи [921)], которые под женою разумеют еврейское общество или Деву Марию, соответственно сему и под младенцем подразумевают Иисуса Христа. Доказательство для такого мнения они думают найти в евангельской истории. Христос, родившийся от Девы Марии, действительно, с самаго начала своей жизни подвергался всевозможным опасностям. Ему грозила опасность от Ирода и от диавола – искушения в пустыне; Он был умерщвлён и погребён; всё это можно разсматривать как попытки диавола-дракона погубить новорожденнаго младенца.

В пользу признания под младенцем Иисуса Христа говорит, по-видимому, и то обстоятельство, что выражение: которому *надлежит пасти все народы жезлом железным* (ὃς μέλλει ποιμένειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥαύδῳ σιδηρᾶ) почти буквально сходится с выражением Пс. 2, 9, где несомненно имеется в виду Мессия Иисус Христос. Сообразно с этим, дальнейшия слова текста: *и восхищено было дитя ея к Богу и престолу Его*, некоторые толкователи понимают в том смысле, что здесь «заключается (Дея. 8, 39; 1 Сол. 4, 17) краткое и ясное указание на то, как Христос чрез Своё возвышение и воскресение был восхищен от смерти и всего насилия сатаны, восхищен к Богу, в то место, где обитает Бог» [922)], чтобы быть «сопрестольным Богу Отцу» [923)]. Другие же толкователи [924)] думают, что здесь разумеется вознесение Иисуса Христа на небо и Его седение одесную Отца, с «участием в Его Божественном господстве над небом и землею». Но понимать под младенцем Иисуса Христа можно лишь только при допущении мысли, что под женою разумеется или Дева Мария, или ветхозаветная церковь, или еврейский народ в его идеальности (Рим. 9, 3–5) [925)].

Но если этого понимания нельзя опустить ни по предыдущему описанию жены, ни по последующей ея характеристике (ст. 6), то, следовательно, падает сама собою и мысль о Христе, как этом рождаемом младенце. Христос не может быть этим младенцем уже потому, что тогда апокалиптическое видение относилось бы к прошедшему, а не к будущему и, таким образом, извращалось бы значение Апокалипсиса, как откровения. Затем, младенец называется мужем, как бы уже имеющим силу пасти народы, между тем, Христос, родившийся от Девы, по Божественному определению должен был в рабском виде приобрести сначала право быть Спасителем человечества и власть над ним и над князем міра. Далее, справедливо и то замечание [926)], что св. Писание никогда не разсматривало воскресение и вознесение Иисуса Христа как средства спасения Его от диавола-дракона: эти события были доказательством его прославления. Наконец, на основании того, что здесь не только нет никакого указания на исключительность младенца, которая была бы отмечена, если бы то был Иисус Христос, воплотившийся Сын Божий и единственный Сын Девы Марии, а, наоборот, он сопоставляется с другими детьми жены (12, 17), – (и на этом основании) нужно также заключать о невозможности видеть в этом образе Иисуса Христа.

Вследствие этого другие толкователи [927)] под младенцем разумеют Иисуса Христа, не перворождённаго Сына Девы Марии, но Христа идеальнаго, Христа, как Слово Божие, «Которое Церковь не перестает рождать из сердца». Так как рождение, – разсуждает Клифот – означает не только получение бытия и появление из совершеннаго небытия, но и (Иак. 1, 15; Иезек. 28, 13) получение другой формы бытия, отличнаго от прежня-

го, то и здесь рождение младенца может указывать на приобретение им инобытия.

Здесь разумеется не рождение Христа во плоти, но рождение Христа в сердцах и жизни верующих. Христос теперь в сердцах верующих только как Искупитель и Царь царства не от міра сего; но в последнее время, в конце міра, Он как бы родится в сердцах чистаго и святого христианскаго общества для того, чтобы быть действительным властителем всей вселенной в «эсхатологическом смысле этого слова». Таким образом, жена по этому мнению есть образ совершеннейшаго христианскаго общества последняго времени; младенец же, рождающийся от нея, есть Христос, достигший того, что верующие в Него и искупленные Им люди сделались идеально-совершенными. После этого должен наступить конец міра и начало новаго вечнаго царства: «Церковь-победительница рождает Победителя» [928].

Это мнение можно принять с некоторою оговоркою. Церковь, как жена и невеста Иисуса Христа, украшенная небесною славою чистоты и святости, Церковь идеальная, которой не страшны никакия силы ада, такая Церковь будет существовать не только в последнее время, но она существует и теперь, как существует с самаго своего основания. Поэтому, если среди ея членов будут совершенные и мужественные избранные (7, 3; Мф. 24, 22) в последнее время [929], то таковые же были и будут во всё время существования христианства. Значит, если Церкви нужно приписать родовыя муки при воспитании и созидании святых в последнее время, то, несомненно, эти муки присущи ей всегда. Младенец-муж это суть «чада Церкви, не ослабленныя похотями» [930]. Собственно, Церковь рождает не Христа, но она рождает, приобретает того или другого верующаго;

Христос рождается в сердце верующаго, Церковь только воспитывает сердце верующаго и руководит им. Эти верныя чада Церкви всегда были и будут, и Церковь всегда трудилась и как бы мучилась родами, созидая их. Но эти чада будут более совершенными в конце міра, во время антихриста; вместе с тем, тогда должны будут увеличиться и возрасти муки Церкви: в те трудныя времена будет труднее вести людей к совершенству и оберечь их от нравственной гибели.

Однако же, несмотря на эти трудности, в Церкви и в последнее время будут совершенные члены, которые и будут пользоваться преимущественным Божественным покровительством в их борьбе с диаволом – драконом; Господь будет восхищать их к Своему трону, т.е. будет приближать их к Своей благодати и милости и помогать им не только самим оставаться на нравственной высоте, но и влиять чрез неё и на других людей. Нравственная сила таких святых людей, как теперь, так особенно в последнее время, будет столь велика, что может быть уподоблена железному жезлу пастыря, пасущему народы. Илия и Енох два свидетеля, проповедывавшие пред наступлением царства антихристова и совершавшие великия чудеса, суть представители таких сынов-мужей. Среди явлений перваго порядка было явление запечатления 144 тысяч избранных. Те избранные были совершенные члены Церкви. И если там осталось необъяснимым, кто «они и откуда», то наше явление 3 порядка отвечает на этот вопрос, пополняя предыдущее откровение. Царство антихриста не прийдёт во всей своей силе до тех пор, пока, по определению Божию, число сынов-мужей не достигнет предопределённой величины. Как избранные были запечатлены Бож. печатию и остались невредимы от действия саран-

чи (9, 4), так и сыны-мужи восхищаются к трону Божию; и, очевидно, та печать, которая полагалась на чело избранных, состояла не в чём другом, как в явном обнаружении принадлежности избранных к числу верных служителей Божиих, близких к Его престолу и могущественных в борьбе с злом и диавольскими искушениями. И теперь, в наше время, Церковь-жена рождает сынов-мужей, но они, при среднем уровне благочестия, не так заметны. В последнее же время при возрастании нечестия, при усилении антихристианства, они должны будут выделиться не только пред нечестивыми, но и пред благочестивыми и вследствие усиленной борьбы особенно усовершатся и прославятся в добродетелях. Естественно, тогда и сила нечестия обрушится на Церковь, стремясь прекратить развитие и даже самое существование христианской религии чрез извращение ея догматов и дисциплины посредством лести, обмана и насилия.

Что же делать Церкви? Как быть при этом ея пастырям и защитникам благочестия? На этот вопрос отвечает 6 ст. 12 главы.

От судьбы сына-мужа Иоанн обращается к судьбе матери кратко говорить о ней в 6 ст.; более подробно о том же будет сказано в 13–14 ст.

Все толкователи, кроме Эбрарда, согласны с тем, что и в 6 и в 13–14 ст. Имеется в виду одно и то же событие; только здесь оно лишь намечается, а там раскрывается с возможною подробностью.

Жена убежала в пустыню. Если образ жены был принят за символ, то и бегство в пустыню также должно быть понимаемо не в буквальном, а переносном смысле. На вопрос, что может означать пустыня в сим-

волическом смысле, Эбрард, на основании Ис. 40, 2–5 и Ос. 2,9–17, отвечает, что под пустынею можно и нужно разуметь пребывание израильскаго народа в рассеянии, которое началось для него со времени разрушения Иерусалима Титом. По Оберлену [931], пустыня, это – языческия государства, и преимущественно римское, где нашло себе убежище христианство, преследуемое неверующими иудеями; по мнению других толкователей [932], это – северные города по отношению к Иерусалиму и преимущественно города Европы, где христианство распространилось во всей силе; по иным [933] пустыня есть совокупность скорбей и страданий, чрез которыя Господь ведёт Свою Церковь к вечности, как вёл Он израильтян в обетованную землю чрез Аравийскую пустыню. Некоторые же говорят, что под пустынею здесь нужно разуметь или пустыню в собственном смысле, куда иудеи скрывались во время иудейской войны [934] или скрытая и недоступныя места, где скрывались христиане во время гонений со стороны римских властей [935] и будут скрываться во время царствования антихриста [936] или даже иудейскую землю – Палестину, где поселятся израильтяне после своего общаго обращения в христианство [937]. Уже одно это разнообразие мнений может подсказать, что для толкователя задача лежит не в опровержении их, а в самостоятельном выяснении своего собственнаго мнения, каковым оно должно быть сообразно с его общею точкою зрения. Все вышеприведённыя мнения свою относительную ценность имеют лишь постольку, поскольку вытекают из основной точки зрения толкователей, которыми они высказаны. И если признано, что эта точка зрения неосновательна, то и выводы из нея также должны быть признаны неосновательными. Поэтому, так как мысль, что под

женою нужно разуметь еврейское общество, или ветхозаветную церковь, или Церковь, как единение ветхозаветной и новозаветной, и, вообще, всякую другую мысль, кроме мысли, что под женою разумеется христианская Церковь всего времени своего существования на земле, не может быть признана удовлетворительною, то неудовлетворительны и основанные на ней выводы относительно бегства жены в пустыню.

В частности, пустыня не есть рассеяние еврейскаго народа, так как оно было для него не милостию Божию и средством спасения, но наказанием; она не может быть признана за языческие народы [938)] среди которых распространилось христианство, так как вовсе нет противоположности между иудейством и язычеством в христианстве, и быть христианами призваны одинаково как иудеи, так и язычники. Что же касается мнения, что под пустынею разумеются те или другие города или местности, то на это нужно сделать общее замечание, что христианство, как показывает нам и история, никогда не было связано географическими границами, но всегда было всемiрною религиею и распространялось по всем местам, не избегая одних и не предпочитая других.

Пустыня в соответствие символическому образу жены, изображающей христианскую идеальную Церковь, не может быть географическою местностью.

Пустыня (ἔρημος), как место, лишённое воды и других средств, необходимых для физическаго существования, не может быть символом какого-либо опустошения и разрушения, но лишь символом отсутствия благоприятных жизненных духовных и физических условий.

В таком, например, смысле понимали пустыню пророки Исайя и Осия, когда называли этим именем языческие народы, среди которых вынужден был жить народ израильский. Как пустыня ничего не даёт своего тому, кто вступает в неё, но он сам должен заботиться о добывании всего со стороны; как народ еврейский в аравийской пустыне питался небесною манною и водою, чудесно источаемою камнями, таковою же должна быть и та пустыня для христианской Церкви, куда она убежит от дракона.

Христианская Церковь есть небесное чадо; на земле она имеет только временное пребывание, и ея отечество – на небе. Однако же, она обречена жить на земле. А так как земныя условия не соответствуют ея существу и не могут удовлетворить ея потребностей, то, естественно, она должна жить среди них как бы в пустыне: она должна искать себе небесной манны и чудесной воды.

Конечно, если бы христианская Церковь отказалась от своего небеснаго назначения, то она могла бы найти для себя полное удовлетворение и на земле; если бы она приравняла себя к обыкновенному земному обществу, то могла бы жить, находя удовлетворение всем своим потребностям. Дракон-диавол готов предложить ей, ея членам все эти условия, как он и предлагал Иисусу Христу во время искушения в пустыне. Но Церковь, если она хочет остаться святою и славною, должна отречься от этих соблазнов и бежать от диавола, бежать в пустыню, т.е., отрекшись от чисто земных удовольствий и славы, жить в этом міре, как бы в пустыне, питаясь верою в Бога, подкрепляя себя надеждою на Его помощь и руководительство и оживляя себя делами любви и милосердия. Так, действительно поступала и

поступает христианская Церковь. С самаго своего основания, т.е. с сошествия Св. Духа на апостолов, христианская Церковь всегда оберегала себя и своих членов от увлечения земными интересами и полной удовлетворённости исключительно ими. Представители христианской Церкви всегда должны избегать мiрской власти и житейской славы. Христианство одинаково осуждало и католичество, которое хотело подчинить себе землю и ея мiрских властителей и обладать мiрскою властью; осуждало и протестанство и сектантство, которыя находили возможным вполне подчиниться мiрскому авторитету.

Христианская Церковь живёт и как бы не живёт на земле; она живёт как бы в пустыне, ибо поддерживает своё существование не единым хлебом, но и глаголом, исходящим из уст Божиих (Мф. 4, 4).

В этом смысле земля и земная жизнь для Церкви есть то же, что и, по Апокалипсису, уготованное для нея от Бога место, т.е. назначенное для совершения спасения ея членов среди земных жизненных условий. Земная жизнь как свящ. Писанием, так и св.отцами всегда разсматривалась, как место для подвигов, борьбы, воздержаний и лишений, т.е. ей придавалось всегда значение некоторой пустыни. В таком положении христианская Церковь, питаемая и поддерживаемая Богом, должна пробыть 1260 дней. Это число может быть разсматриваемо, с одной стороны, как указание на Божественное определение [939)], по которому история христианской Церкви должна кончиться только тогда, когда с нею и в ней совершится всё, что ей предназначено, а с другой – эти 1260 дней могут быть понимаемы как дни господства антихриста, когда христианской Церкви в особенности придётся быть гонимой и ея членам нужно

будет совершенно отречься от всех земных удовольствий и сносных условий общественной жизни, ибо тогда для нея наступят особенно тяжелыя времена (Мф. 24, 21–22). Срок испытаний этого последняго времени в точности будет совпадать с 42 месяцами (11, 2), которые назначены Богом для попирания народами Иерусалима и внешняго двора храма. Впоследствии, в ст.13–17, Иоанн ещё раз обратится к этому сроку и к положению жены в продолжение его.

Теперь взор Иоанна, отвлечённый видением жены, снова обращается к фигуре дракона. Непосредственно за восхищением сына-мужа к Бож. престолу между разгневанным неудачею драконом и небесными силами произошла борьба.

Она представлялась Иоанну происходившею на небесном своде и имела образ сражения между Михаилом и ангелами, с одной стороны, и между драконом и его ангелами – с другой.

Заслуживает внимания конструкция 7 ст. Русский и славянский переводы вместе с Вульгатою, следуя recept. [940], свободно передают слова греческаго подлинника ὁ Μηχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι, читая вместо последних слов ἐπολέμησαι. Но последнее чтение встречается в очень немногих и не авторитетных списках и изследователями [941] текста обыкновенно признаётся неправильным. Оно, вероятно, явилось как стремление переписчика упростить трудную конструкцию и сблизить её с последующим выражением: καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησε.

Однако, действительное чтение τοῦ πολεμῆσαι без слова, от котораго бы могло зависеть это τοῦ πολεμῆσαι, столь трудно для разбора, что толкователи не могут согласиться между собою относительно объяснения его

происхождения; Фюллер, следуя Бенгелю, предполагает здесь опущенным ἦσαν и переводит: Михаил и ангелы были (преданы) в войне [942]; Эвальд видит здесь гебраизм genit. infinit. И переводит: им должно было сражаться (pugnandum iis erat). Но, кажется, лучше согласиться с тем мнением [943], что здесь допущен оборот constructio ad sensum, оборот внутренняго смысла. «Михаил и ангелы его» являются как бы вводными словами и τοῦ πολεμῆσαι непосредственно относится к ранейшему πόλεμος – «война», как его определение, произошла война войны с драконом. Впрочем, всеми толкователями согласно признаётся, что смысл всего выражения тот именно, что Михаил и его ангелы вели войну с драконом [944].

Но нет согласия в решении того вопроса, кого разуметь здесь под Михаилом. Одни [945] под Михаилом разумеют Самого Иисуса Христа и «Слово, которое в начале было у Бога». Но для такого толкования нет никакого основания в самом тексте Апокалипсиса; на основании ст. 11 нужно заключать, что Иисус Христос был лишь основанием победы в этой борьбе, но не непосредственным участником. Всего естественнее держаться того мнения, которое подсказывает и самый текст, сближая Михаила с ангелами и ставя их в одинаковое друг к другу соотношение, и которое состоит в том, что Михаил есть ангел, один из тварных духов приближённых к Господу Богу. Имя Михаила упоминается Иуд. 9 и Дан. 10, 13, 21; 12, 1; и он представляется как защитник-хранитель еврейскаго народа. Однако же, не следует думать [946], что Михаил и здесь является защитником и представителем исключительно еврейскаго народа, хотя бы вообще и до и после или только после его обращения в христианство. Это опровер-

гается тем замечанием текста, что дракон называется обольщающим всю вселенную (ст. 9); следовательно, и борьба против него, как такового, есть борьба за интересы всего человечества. Поэтому справедливее полагать [947] что Михаил, как архистратиг небесных сил (ср. Иис. Нав. 5, 13–16), как их руководитель, во главе их является защитником добра и правды и блага всего человечества, в особенности же христиан, как духовнаго Израиля, народа Божия по преимуществу [948].

Таким образом, борьба представляется происходящею между небесными силами, добрыми и злыми. Она кончилась тем, что злые ангелы, вместе с их начальником драконом-диаволом были побеждены, и *для них уже не нашлось места на небе.* К какому времени нужно относить эту борьбу и какой ея смысл? Борьба между ангелами добрыми и злыми (ср. Иуд. 9, Еф. 6, 12) происходит всё время после их разделения; но в нашем месте имеется в виду особенный частный момент этой борьбы. Результатом этой борьбы было (ст. 9) низвержение дракона и его ангелов с неба на землю. Не находим ли мы чего-либо подобнаго в других местах священнаго Писания? На основании Иова 16; 2, 1; Захар. 3, 1–5; 3 Цар 22, 19–22 нужно думать, что злые ангелы и после своего падения не были окончательно удалены от Бога, а имели доступ к Его небесному престолу и в этом смысле были небесными жителями. Но после мы из уст Спасителя слышим: «Я видел сатану, спадшаго с неба, как молнию» (Лук. 10, 18); а в другом случае Он заметил: *ныне князь міра сего изгнан будет вон* (Иоан. 12, 31); и сообразно с этим апостол Павел называет диавола князем только воздушной области (Еф. 2, 2; 6, 12). Значит, только искупительныя заслуги Христа-Спасителя положили конец прежнему доступу диавола на

небо и его некоторому равноправному положению среди добрых ангелов. А так как и по Апокалипсису (ст. 11) победа над драконом исключительно была основана на крови агнца Иисуса Христа и на вере в Него, то, следовательно, и борьбу эту и победу нужно относить к тому времени, когда совершилось пролитие Христовой крови, – ко времени установления Новаго завета. Но в священном Писании (Кол. 1, 20) значение искупительной жертвы Сына Божия изображается простирающимся и на земное и небесное (Еф.1, 10). Ангелы на небе первее всего воспользовались плодами этой жертвы и окончательно изгнали из своей среды диавола, а вслед за ними и вместе с ними так поступали и поступают все истинные христиане (1 Иоан. 5, 4, 2, 13, 14; 4), с чём речь будет ниже.

Дракон, низверженный с неба, т.е. лишённый доступа к Богу [949], называется (ст. 9) древним змием. Это название, напоминающее места из Бытия 3, 1–3; 2 Кор. 11, 3, указывает на первый человеческий грех, виновником котораго был злой дух, вошедший в змея и соблазнивний Еву. Дальнейшия названия его: диавол и сатана суть синонимы [950] и значат – клеветник и противник. Он – клеветник, ибо ещё пред Евою клеветал на Самого Бога, а после всегда клеветал на людей пред Господом, обвиняя их и обличая их (Иов. 1 и 2 гл., Зах. 3, 1–3); а как клеветник он есть и противник – σατανᾶς – сатана, так как противится, т.е. препятствует людям приближаться к Богу и пользоваться Его милостью. Поэтому дальнейшее определение – *обольщающий всю землю* – ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην – относится одинаково и к диаволу (διάβολος) и к сатане (σατανᾶς), т.е. к дракону, древнему змею. Прежде дракон – диавол, пользуясь свободным доступом к небесному престолу,

клеветал на всех людей и обольщал всю вселенную. Теперь он неизвержен с неба вместе с своими ангелами и, значит, лишился одного своего прежняго преимущества. Но у него по-прежнему осталась возможность обольщать всю вселенную. Эта вселенная не есть какая-либо одна область, не есть поэтому и какой-либо отдельный народ, напр. израильский [951], но вся земля, все живущие на земле без исключения и без различия племён и народностей [952].

По низвержении диавола с неба, там было великое торжество, свидетелем котораго называет тайнозритель себя. Он *услыхал громкий голос.* Кому принадлежал этот голос, – старцам ли [953], ангелам [954], прославленным людям [955] (7, 9), или блаженным из израильскаго народа[956], утвердительно сказать невозможно, – для этого Иоанн не даёт никаких сведений [957]. Он говорит лишь о силе голоса (громкий голос) и об участии в этом песнопении многих существ (братий «наших», Богом «нашим»). Это во всяком случае – обитатели неба, а так как между всеми небожителями (5, 11) полное единение в прославлении Бога, то можно предполагать, что и в данном случае в прославлении Бога принимали участие и ангелы, которые называют себя сослужителями людей (19, 10; 22, 9) и старцы, которые являются представителями прославленнаго человечества (5, 4, 10), и все прославленные люди, некогда сами совершавшие земной подвиг и подпадавшие искушениям диавола. Прославление небесных голосов начиналось так же, как и прославление 7, 10 со слова «спасение» σωτηρία. Спасение здесь нужно понимать не в смысле частнаго избавления от опасности и стеснения [958], но спасение в его общем и широком смысле [959], как дело Бож. милосердия по отношению к человеческому роду, – то дело, совер-

шить которое от века было *предназначено* Сыну Божию. Теперь в небесном славословии прославляется не только самое это дело, которое выразилось также и в победе добрых ангелов над злыми, но прославляется и та Бож. сила, то всемогущество, которое было необходимым условием совершения Богом человеческаго спасения; прославляется также и царство Божие, наступившее на земле по совершении искупления и состоящее *в правде, мире и радости о Св. Духе* (Рим. 14, 17). А так как дело человеческаго спасения, совершившееся согласно Бож. предопределению, неразрывно связано с личностью Богочеловека Иисуса Христа, то в небесном славословии упоминается и власть (ἐξουσία) Иисуса Христа. Он «нанёс человеческому врагу удар крестом Своим и воскресением, и есть потому могущественный Победитель ада и смерти»[960]. «До сих пор сатана беспрепятственно пользовался важным званием князя міра, но теперь эта власть у него отнята»[961].

Теперь власть над человечеством всецело принадлежит Иисусу Христу; Он есть единственный Ходатай за людей пред Богом (1 Иоан. 2, 1; 1 Тим. 2, 5) и умилостивление за грехи их (Евр. 7, 25; 8, 1; 12, 24); теперь изрекается оправдание всем, прибегающим к Его ходатайству (Рим 8, 33, 34). Конец 10 ст. объясняет нам и самое побуждение и основание к славословию такого содержания: *потому что низвержен клеветник братий наших.* Клеветник – по-гречески κατήγωρ[962], слово, имеющее одинаковое значение с (διάβολος). Диавол – сатана клеветал прежде на людей пред Богом, клеветал день и ночь, т.е. постоянно. К этому побуждала его диавольская злоба и диавольская зависть, которая не давала ему покоя. Он был врагом всего человечества, в собственном смысле человеконенавистником. Хотя он

остался таковым и теперь, и после поражения от Михаила, однако его клевета и человеконенавистничество уже не имеют прежней силы. Мало того, что он потерял прежний доступ к Господу и не имеет уже такого дерзновения, но и сами люди почувствовали силы, необходимыя в борьбе с ним.

Об этом последнем обстоятельстве говорится в 11 ст. Они – (αὐτοί) – не израильтяне, как думают Эбрард и Лютард. Здесь говорится о победе кровию агнца, а израильтяне, как неверующие, не могли воспользоваться ею; когда же они становились верующими, то переставали быть израильтянами. К тому же разумеются, очевидно, те же, о которых упоминается в 10 ст.[963]; но там разумеются, очевидно, все люди, ибо все одинаково подвергаются коварству и злобе диавола.

Все люди или, правильнее сказать, все христиане могут побеждать диавола. Орудием победы служит для них кровь Агнца; она очищает от всякаго греха (Рим. 3, 25), даёт дерзновение называть себя сынами Божиими (Иоан. 1, 12, 13); она поэтому даёт возможность и преодолевать диавола и избегать греха (1 Иоан. 2, 13, 14; ср. 1, 5; 5, 9). Но кровь Христа есть, так сказать, победа объективная, есть лишь орудие для победы; и христиане уже сами должны воспользоваться этим орудием. Об этой субъективной стороне и говорят последния слова 11 ст. Они, христиане, побеждают диавола *словом свидетельства,* т.е. последованием учению [964] Иисуса Христа; жизнию, в которой ясно выражается их вера в Иисуса Христа и как бы даётся доказательство ея искренности [965]. Сила же этой веры и ея искренность (Иоан. 15, 13; Мф. 10,(37) выразилась в готовности христиан пожертвовать своею жизнью за свои христианския убеждения: они пренебрегали даже своею

земною жизнью («душою»), предпочитая лучше умереть, чем отказаться от веры.

Такая перемена в отношениях людей к клеветнику-диаволу должна наполнить радостию весь міp. Поэтому и небесное славословие (12 ст.) приглашает возрадоваться и возвеселиться небеса и живущих на них. Кто разумеется здесь под небесами (οἱ οὐρανοί – множ. число) и их обитателями?

Победа Михаила принесла радость всем, кроме злых демонов, поэтому хотя «возрадоваться приглашаются только небеса и их обитатели, однако, в числе обитателей неба можно считать и земных членов тела Христова. Не братья ли они святых прославленных; не на небесах ли их отечество, и уже не называются ли они небесными?» (Фил. 3, 30; 1 Кор. 15, 48)[966]. Но если небожители и истинные христиане, живущие небесными, а не земными интересами [967] призываются к радости, то живущим на земле и исключительно земными интересами возвещается горе. Горе земле и морю – οὐαὶ τὴν γὴν καὶ τὴν θάλασσαν [968], т.е. всем, кто живет во всей вселенной, – и на суше и на островах моря. Горе заключается в том, что диавол, изгнанный с неба, приведённый чрез это в особенную ярость, обратится теперь всею своею злобою на землю и живущих на ней (1 Петр. 5, 8). Он не только будет мстить за своё посрамление, но будет неиствовать особенно сильно и потому ещё, что, по знамениям времени, сообразит о краткости того срока, который назначен для окончательнаго прекращения его преступной деятельности, после чего он будет ввержен в геенну огненную на вечныя мучения (20, 10)[969]. Но до этого окончательнаго осуждения диавола на вечныя мучения он будет действовать в міре, как искуситель, и чем ближе к концу міра, тем сильнее и

вредоноснее. Эта деятельность, как искусителя людей, изображается Апокалипсисом в 13–17 стихах.

Дракон-диавол намеревался погубить избранных членов Церкви, что изображено под символом его намерения поглотить сына-мужа. Но когда ему это не удалось, когда сын-муж был восхищён к престолу Божию, тогда он обращается своею злобою против самой жены, – он начал преследовать её. Жена ст. 13 – та же самая, которая является и в 1, 2, 5–6 ст.; она есть та же самая христианская Церковь в ея идеале, Церковь святая и непорочная, которой принадлежит обетование о вечном пребывании и непобедимости даже со стороны врат ада. В 6 ст. было лишь кратко упомянуто, что жена от вражды дракона убежала в пустыню, в приготовленное от Бога место, где и была питаема им в продолжении 1260 дней. В ст. 13 говорится, несомненно, о том же событии; и мнение, что здесь разумеется другое бегство жены и при других обстоятельствах [970)], не имеет за собою ничего положительнаго. Наоборот, в пользу тождественности событий, признаваемой почти всеми толкователями, говорят одинаковыя черты описания; бегство от дракона, бегство в пустыню, в свое (приготовленное от Бога) место, бегство на 1260 дней, или на 3,5 года. И если почему-либо Иоанн говорит о событии бегства вторично, то потому, 1) что он в 6 ст. Только наметил его, как такое, которое необходимо должно совершиться по ходу предыдущаго, а 2) потому, что с ним как последующее с предыдущим тесно связано описываемое в 15–17 ст., что случилось уже после поражения дракона. Поэтому, описавши небесное поражение дракона и небесную радость по поводу этого события, Иоанн снова возвращается к бегству жены и дополняет его описание некоторыми новыми чертами.

Жена, когда дракон устремляется против нея, спасается в пустыню при посредстве двух крыльев великаго орла. Конечно, нельзя предполагать [971] так, что два крыла, упоминаемыя здесь, даны жене лишь для того, чтобы она слетела с неба, где до сего времени видел её Иоанн. Для нея это было излишне: если она могла быть на небесном своде без крыльев, то могла без них и спуститься на землю.

Крылья нужны ей для быстроты бегства от дракона и также имеют символическое значение, как и сама жена. Под женою мы разумеем идеальную христианскую Церковь, под ея удалением в пустыню – ея удаление от интересов и соблазнов міра из опасения слиться с ним и позабыть о своём назначении, о своём небесном отечестве. Что же может служить для нея орлиными крыльями, как пособием для быстроты ея бегства?

Первее всего нужно заметить, что сказано не просто: «даны крылья орла» (αἱ πτέρυγγες) [972], но два крыла (δύο πτέρυγγες) [973] великаго орла. Это именно два крыла и крыла известнаго (τοῦ) великаго орла (хотя и не того, который был упомянут в 8, 13) [974] Обращая внимание на это обстоятельство, одни толкователи видели в этом образе указание: 1) на двух Божиих пророков Илию и Еноха [975], 2) на два Бож. завета [976], 3) на любовь к Богу и ближнему [977], 4) на высокий и свободный почёт Церкви [978], 5) на две половины Римской монархии [979] или же указание 6) на герб римскаго государства [980].

Но всё это не что иное, как гадания и предположения, для которых нет основания в самом тексте. Таково отчасти (по его собственному признанию: «может быть») и мнение преосвященнаго Филарета: «Провидение так управляет ходом происшествий, что и зем-

ныя учреждения способствуют миру и безопасности Церкви и крылья орла великаго (Апок. 12, 14), может быть, царственнаго, благоговейно несут её, выше злобы и лукавства врагов, в пустыню, место своё, конечно, не просто в безлюдие, но в пустыню наипаче внутреннюю – всё далее от міра, всё ближе к Богу, ибо своё место для Церкви есть близость к Богу и соединение с Ним»[981)].

Новейшие толкователи[982)] в выражении о двух крыльях великаго орла видят сходство с известными местами Исх. 19, 4; Втор. 32, 11 (ср. Пс. 35, 8 и др.), где Господь Бог говорит о том, как Он носил Свой народ как бы на крыльях орла, когда вывел его из Египта и руководил им в аравийской пустыне.

Подобно тому и теперь Господь Бог берёт под Своё покровительство Свою Церковь и даёт ей два крыла Своего всемогущества и благости. Христианская Церковь, пользуясь ветхозаветным законом и новозаветною благодатию, может достигать совершенства своих членов. И в пустыне міра среди жизненных условий, даже и во время антихриста, христиане, помня, что не одним хлебом жив человек (Мф. 4, 4), могут и должны удаляться от соблазнов міра и стремиться к небесному. Христианская Церковь должна быть выше обычных условий земной жизни и не поглощаться ими; в этом смысле и говорится, что жена убегает в пустыню, – и не просто в пустыню (но в своё место (приготовленное Богом, ст. 6). Убегает не столько для того, чтобы питаться[983)] в продолжение 3,5 лет. Дракон – образ диавола, и для него, как таковых, никакое отдаленное и пустынное пространство не может быть недоступным. Поэтому бегство Церкви нужно понимать так, что она должна убегать диавола и удаляться от міра для того,

чтобы жить возвышенною жизнию. И как для народа израильскаго, для его воспитания и перевоспитания необходимо было сорокалетнее странствование по пустыне Аравийской, так точно и для совершенства Церкви необходимо положение ея в земном міре как пришельца и странника. Господь питал израильтян манною, так питает Он и свою Церковь Своею благодатию: учением и таинствами.

В таком положении Церковь находится всегда, во всё время своего существования, но особенно это ея духовное пустынножительство сделается для нея необходимым в последнее время, в 3,5 года царствования антихриста: на это-то время, как исключительное, указывает Апокалипсис, говоря, что жена будет питаема в пустыне *в продолжение времени, времён и полувремени.* Самое выражение сходно с Дан. 7, 25; 12, 7 и означает именно год, два года и половину года, т.е. 3,5 года. Этот срок времени (1260 дней, ст. 6) совпадает с 42 месяцами (гл. 11, ст. 2), в продолжение которых Иерусалим и внешний двор иерусалимскаго храма будет попираем народами [984)], и есть продолжение тех 1260 дней (11 гл., ст. 3), во время которых будут проповедывать два свидетеля.

Такой взгляд, по которому срок 3,5 года относится к последнему времени антихриста, хотя бегство жены в пустыню означает ея постоянное отношение к жизненным земным условиям, не должен смущать нас, потому что антихристианское время 3,5 года должно быть принимаемо, как типичное, когда особенно будет заметно то, что в небольшом размере совершается всегда.

Видя улетавшую жену, дракон, чтобы погубить её, пустил вслед ей из своей пасти воду. Образ взят из природы: змей, ужаливая, испускает яд. Под этим образом

некоторые толкователи совершенно произвольно разумеют магометанство [985], арианство [986], гонение Максимина [987], сдерживаемое Константином и Ликинием. Нельзя согласиться и с следующим разсуждением Оберлена [988]: «под этими водами, держась объяснения Апокалипсиса, трудно представить себе что-либо другое, кроме той мірской силы, которая некогда предстала церкви в виде потока варваров, разрушивших римскую империю» [989] – нельзя согласиться потому, что это нашествие было частным, единичным событием и теперь уже является давно прошедшим. Большинство же толкователей [990], основываясь на аналогии Ис. 8, 8; Иер. 47, 2; Дан. 9, 26; Зах. 14, 2, 4 и др., под водами разумеют, вообще, военную силу, войска, подобные тем войскам фараона, которыя были потоплены в Чермном море. Но так как воды испускает дракон-диавол, который пользуется всеми возможными средствами и способами вредить христианам и христианству, то, имея это в виду, в дополнение к общему мнению нужно прибавить, что под водами следует разуметь всякое насилие и всякую лесть и хитрость, которыя когда-либо были и будут употребляемы врагами Церкви против нея. Не даром же в 15 ст. дракон называется просто змеем (ὄφις), т.е. он берётся в своём первоначальном образе, как сатана, который не пренебрегает никакими средствами для соблазна и гибели людей.

Жене, однако, помогла земля и поглотила реку, которую пустил дракон из своей пасти. Не небо помогло, а земля, и Господь не выступает сверхестественными действиями. Это и указывает на то, что история христианской Церкви, несмотря на все усилия врага ея – диавола, будет идти своим путем, начертанным ей от Бога. Сами жизненныя условия, в которых она будет

находиться в то или другое время, те или другие государственные и общественные перевороты естественно и верно будут спасать Церковь от крайностей бедствий, стеснения и насилий и доставлять ей все средства и возможность *совершению святых, делу служения, созиданию тела Христова* на земле (Еф. 4, 11, 12). Это уже доказано многовековою историею христианской Церкви и ещё более будет доказано в последния времена антихриста. *Твёрдое основание Божие стоит, имея печать сию: познал Господь Своих* (2 Тимоф. 2, 19). Но подобно тому как диавол, посрамлённый Господом в пустыне, отошёл от Него только на время (Лук. 4, 13), так точно и в отношении к христианской Церкви, он, неоднократно посрамлённый, не прекратит, однако, своих враждебных действий. Он вступит в брань *с прочими от семени жены* – ἀπῆλθε ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς. Дракон не мог и не может повредить сыну-мужу, т.е. избранным и совершенным чадам христианской Церкви. Эти последния подобно тому, как сын-муж в видении был восхищен к престолу Божию, пребывают крепкими в вере и добродетелях и остаются близкими Богу, Его верными служителями, несмотря на все соблазны міра, на все козни диавола. Ничего не может сделать диавол и самой Церкви: ея вере и ея истине, оберегаемой в совершенстве свящ. Писанием и преданием, пастырями и архипастырями, которых сам Дух Святый поставил для этого дела и о которой, поэтому, сказано, что *Церковь Бога живого, столп и утверждение истины* (2 Тимоф. 3, 15). Христианская Церковь была и будет недоступна для диавола, как апокалиптическая жена, убежавшая в пустыню, недоступна для дракона.

Кто же те остальные, о которых упоминает Апокалипсис? Это – не все христиане, кроме израильтян [991)],

ибо сама жена – не израильское общество; и, хотя христиане называются семенем Авраама (Галат. 3, 7, 29; Рим. 4, 12; 11, 24), но в духовном смысле и без всякаго отношение к нашему месту. Остальные – это и не все, вообще, христиане, которых нужно разуметь под спасшимися от реки, пущенной драконом [992)], ибо спаслась только жена, а «остальные» ясно отличаются от нея, как ея семя, часть ея потомства.

Остальные, будучи семенем жены, суть, следовательно, также дети христианской Церкви [993)], но отличные от тех ея чад, которые разумеются под образом сына-мужа. Те суть избранные, и совершеннейшие, эти же – обыкновенныя ея чада, простые верующие, люди міра и мірской деятельности. Они принадлежат к числу истинно верующих и в собственном смысле чада ея, семя ея, ибо, по выражению Апокалипсиса, исполняют заповеди Божии (всё заповеданное людям от Бога) и имеют свидетельство Иисуса Христа, т.е. не отрекаются от христианской жизни и стараются жить, как жить заповедал Иисус Христос. Они могут падать и грешить, но могут каяться и получать прощение грехов. Таковых в Церкви, несомненно, большинство, и они обыкновенно не выделяются из среды людей общественной жизни; они с этой стороны как бы незаметны. Они подобны тем семи тысячам израильтян, которые, по слову Божию, не поклонились Ваалу, но о которых не знал пророк Илия и потому сетовал пред Богом о том, что среди израильскаго народа не осталось, кроме него, Илии, ни одного почитателя истиннаго Бога (3 Цар. 19, 18).

И как тогда пророку Илии, так теперь Иоанну открывается, что такие верующие существуют, что их не только знает Бог и Церковь, как чад ея, но знает их и

диавол, не оставляющий их в покое и устраивающий против них (Еф. 5, 15; 6, 12) свои козни. Андрей кесарийский, видя в 12 гл. указание преимущественно на последния времена, пишет: «антихрист воздвигнет брань против воинствующих Христу в міре (прочие от семени), чтобы восторжествовать над ними, найдя легко уловляемыми их, как бы посыпанных земным прахом и увлечённых житейскими делами. Но из сих многие победят его, ибо истинно возлюбили Христа».

Таким образом, явления, описанныя в 12 главе, представляют в кратких чертах всю историю христианской Церкви, начиная с ея основания и до последних времён. Здесь, так сказать, высказан взгляд на Церковь, что такое она и какою должна оставаться всё время. Церковь есть общество истинно верующих, тесно связанных со Христом, как жена с мужем. Она, подобно жене, носит на себе отображение славы Иисуса Христа, как Богочеловека. Ей приходится вести постоянную борьбу с врагом человеческаго спасения – диаволом, этим злым ангелом, неизверженным с неба и враждующим против людей. Члены Церкви, из-за спасения которых она должна вести борьбу с диаволом, разделяются на два разряда. Одни, избранные и совершеннейшие, составляют украшение и славу Церкви; другие – менее твёрдые в вере и отчасти преданные земле и ея житейским интересам. И Церковь, будучи матерью и тех и других, одинаково должна думать о них, и если она сама как бы поддерживается первыми в своей чистоте и совершенстве, то не должна забывать и последних, которые нуждаются в ея поддержке, ибо против них также направлена диавольская злоба.

Диавольская злоба с течением времени не только не ослабевает, но даже более и более усиливается.

В конце міровой истории она проявится особенно рельефно и воплотится в особом представителе – антихристе. Он явится в міре, как его сын, тогда, когда мір будет лежать настолько во зле, что примет антихриста как своего, как представителя и выразителя своих нравственных интересов и жизненных стремлений.

Личность, и деятельность, и судьба этого антихриста описываются в дальнейших главах Апокалипсиса.

ВИДЕНИЕ ДВУХ ЗВЕРЕЙ (АНТИХРИСТА И ЕГО ЛЖЕПРОРОКА) (13).



И стал я на песке морском, ст. 18. По общему признанию толкователей, этот стих составляет связь 12 главы с последующей и есть как бы переход от содержания одной к содержанию другой. В виду такой тесной связи наши славянский и русский переводы совсем отделили этот стих от 12 главы и сделали его началом 13 главы. Хотя для этого нет основания в древних списках, но оно есть несомненно в содержании, ради котораго 18 стих может быть соединён в один с 1 стихом 13 главы. Более правильное чтение [994] этого стиха, принимаемое большинством толкователей [995)], следующее: «я стал» – ἐστάθην, но не ἐστάθη – он стал, как хотят читать другие [996)], следуя переводам вульгате, сирскому, эфиопскому, коптскому. Последние толкователи, хотя также признают тесную связь этого стиха с последующею главою, однако, ставят его в непосредственное отношение к содержанию 12 главы.

По их пониманию, в 18 ст. идёт речь по-прежнему о драконе. Дракон после того, как ему не удалось погубить сына-мужа и жену, обратился к преследованию

остальных от семени жены, и вот Иоанн видит его на песке моря, на берегу моря, т.е. дракон «обращается теперь к народам земли, чтобы сделать их орудием преследования христиан» [997)].

Если бы это было так, то можно было бы ожидать, что и далее речь будет о том же драконе. Между тем, в дальнейшем речь идёт не о самом драконе, но о другом звере, которому дракон передаёт свой трон, власть и силу (13, 2). Поэтому более справедливо мнение большинства толкователей, по которому (при чтении ἐστάθην) в 18 ст. (1 ст.) речь идёт о тайнозрителе. Он сам о себе говорит, что он (в видении) стал на берегу моря, как ранее говорит он, что он был в духе (1, 9), что он слышал призыв: «взойди сюда и покажу тебе, чему надлежит быть после сего» (4, 1). Следовательно, и этот стих нужно принимать как указание на новую сцену зрения [998)], как на новое явление пред очами тайнозрителя, при совершенно новой обстановке.

Иоанн видит зверя, выходящаго из моря. И прежде (11, 7) было упоминаемо о звере, но там он был назван зверем из бездны, здесь же – зверем из моря. Очевидно, здесь и там речь не об одном и том же существе. Нельзя также отождествлять этого зверя и с зверем 17 главы: и тот и другой, хотя и описываются общими признаками, однако же, имеют свои отличительные (там нет диадим, и он весь наполнен богохульными именами). Значит, зверь 13 главы – совершенно самостоятельный символический образ, и его значение только отчасти можно выводить из объяснений, которыя даны тайнозрителю при объяснениях в 17 главе. В подобном же отношении к образу 13 гл. 1 ст. стоит и другое видение, – видение пророком Даниилом 4-х зверей, выходящих из моря (Дан. 7, 37; 20, 24). «Апокалиптический зверь

13 гл. точно так же выходит из моря, как и четыре животных Даниила; он имеет у себя десять рогов, как и четвертый зверь Даниила; у него есть нечто принадлежащее льву, медведю и барсу и только нет в нём четвёртаго, ни на что не похожаго четвёртаго Даниилова зверя, но десять рогов достаточно напоминают и этого последняго»[999].

Но собственно объяснение образа зверя 13 главы должно быть самостоятельным.

Самое название зверя – θηρίον (11, 7) употреблено здесь, как это видно из дальнейшаго его описания, не в общем смысле животнаго (Исх. 19, 13; Евр. 12, 20), оно в смысле такого животнаго, у котораго особенно выступают свойства зверской натуры. Зверь, это – название животнаго, в его отличие от человека (Тит. 1, 12). преимущественно с свойствами жестокости (2 Тим. 4, 17; Евр. 11, 23) и кровожадности (1 Кор. 15, 32). Такой зверь, как существо страшное, грозящее гибелью[1000], вышло на глазах Иоанна из моря. Море на языке свящ. Писания весьма часто употребляется в смысле множества народов.

Таковы подходящия сюда места Апокалипсиса 6, 14; 7, 1, 3; 8, 8; 10, 2; 16, 3; 20, 13; 21, 1; таково же место пророка Даниила (7, 2) и др. Но при этом чаще всего море и воды служат символом не просто народа или множества людей и міра вообще, но народов неспокойных, мятущихся (Пс. 93, 3, 4) и враждебно относящихся к царству Божию, к народу Божию (Ис. 8, 7,8; 17, 12; 57, 20; Иер. 46, 7; 47? 2).

На этом основании и символ зверя, выходящаго из моря, нужно понимать, как изображение существа, которое выходит из среды грешнаго, боговраждебнаго человеческаго міра[1001]. Этот зверь, таким образом, не

может быть символом «царства міра, совокупностью царств, враждебных Богу» [1002]; не есть указание на «исторический характер царства» [1003], ни на антихристианскую міровую монархию последняго времени [1004], ибо зверь только выходит из моря, но не есть самое море, поэтому он и не монархия, не міровое государство.

На таком же основании под зверем нельзя разуметь какое-либо государство міра в частности, – ни римское, хотя оно и представляет собою совокупность многих народов [1005], ни римскую империю времён гонения на христиан [1006].

Эвальд (отчасти Брандт, Фаррар) под зверем видят римское государство с царём Нероном, как государство, обладавшее в то время особенным могуществом, находившееся за морем по отношению к Палестине и проявившее в лице Нерона особенную вражду к христианскому обществу во время страшных гонений по поводу пожара в Риме. Но это мнение не может быть допущено уже потому, что император Нерон и государство его времени являются прошедшим по отношению ко времени написания Апокалипсиса, и, таким образом, оно не соответствует пророческому характеру его содержания. Самое большее, что можно принять в этом мнении, так это то, что Нерон с его царством, с его жестоким нравом и с его необузданностию послужил прототипом того царя и того царства, которые будут в конце міра, как антихрист и царство антихриста: Нерон служит лишь наглядным примером того, до какой степени может доходить человеческая злоба, жестокость и вражда к истине и истинной религии.

Другие толкователи под зверем разумеют не государство, как совокупность народностей, но как «міровую человеческую силу не в ея раздельности, но в ея

совокупности, вообще с той стороны, с какой она явит себя враждебною Богу и богоустановленным учреждениям» (Виноградов, стр. 92), или как «целость мiровой силы, множество фаз которой представляется под образом голов зверя [1007], или же как «антихристианскую мiровую силу последняго времени» [1008]. В этих толкованиях достойно внимания только то, что ими признаётся и раскрывается мысль о действии в мiре боговраждебной силы диавола, как князя мiра сего, который вредит людям не только частными случаями греховнаго соблазна, но и своим вмешательством в мiровую историю, воздвигая те и другия царства и действуя црез тех или других представителей-царей этих царств. А это даёт право сделать вывод, что зверь 13 гл. есть антихрист, который, по верованию Православной Церкви, будет последним представителем и выразителем боговраждебной диавольской силы, царём антихристианскаго царства. Дальнейшие признаки описываемаго зверя символически изображают пред нами, как и через кого действовал диавол в прежнее время и как и через кого будет он действовать в последнее время.

Зверь изображается имеющим семь голов [1009]. Голова есть главная часть всякаго живого существа, которая управляет всею его жизнью. Поэтому, если зверь служит в свящ. Писании символом царства, то голова зверя естественно должна быть понимаема в смысле указания на царя, стоящаго во главе царства.

Но зверь 13 гл. изображается имеющим не одну голову, а семь; следовательно, под ним разумеется не одно какое-либо царство и не один какой-либо царь, а семь царств и семь царей. Судя по тому, что Иоанн видит на звере сразу все семь голов, можно было бы подумать, что он хочет изобразить одновременно существование

семи царей с их царствами. Но он даёт ключ к решению этого недоумения: в объяснении 17, 10 ему прямо говорится, что «пять царей уже пали, один есть, а другой ещё не пришёл и, когда прийдёт, не долго ему быть». Значит, изображение зверя с семью головами есть только приём апокалиптическаго раскрытия истины, и под головами нужно разуметь царей и царства в их последовательности.

Какия же это царства? Зверь является во всяком случае символом боговраждебной силы, поэтому и царства, представляемыя его семью головами, суть, очевидно, те царства и те народы, которые были враждебны установлению Божественнаго царства на земле и опасны для народа Божия. Толкователи, в решении этого вопроса, в точном названии царств основываются на пророчестве Даниила о четырёх царствах, но, однако, значительно расходятся в выводах. По Оберлену эти царства: Египет, Ассирия, Вавилон, царство мидо-персидское, Греция, Рим и царство германо-славянское; по Виноградову (который следует Розанову): Ассирия, Вавилон, Мидо-Персия, Македоно-Греция, Сирия, Рим и германо-славянския государства; в таком же порядке, кроме последняго царства, перечисляют их Эбрард и Клифот. Генстенберг ранее Данииловых царств: Вавилона, Персии, Македонии и Рима, ставит Египет и Ассирию, считая седьмым последнее антихристово; а по Фюллеру, три царства суть: 1) Ассирия с Сеннахиримом, 2) Вавилон с Навуходоносором, 3) Мидо-Персия с Киром, 4) Македония с Александром, 5) Сирия с Антиохом Епифаном, 6) Рим с Цезарем и 7) римско-германское царство с Карлом Великим [1010)].

Сам тайнозритель, с своей стороны, не даёт никакого решения этого вопроса. Очевидно, как для него,

так и в существе дела важно не то, в каких определённых царствах обнаруживалась боговраждебная сила диавола. Важно именно то, что сила диавола, действительно, обнаруживалась в міре, как сила целых царств и наций, что она всегда в существе дела была одна и та же и лишь несколько разнилась в частностях своих проявлений. Но более важно то, что эта диавольская сила, сила князя міра сего обнаружится таковою и в последнее время и притом так, что предшествующия ея обнаружения как бы войдут в общий состав; и всё зло, которое по частям обнаруживалось в міре в лице тех или других царств и государей, враждовавших против царства Божия на земле, обнаружится во всей своей совокупности в лице царя последняго царства, в лице антихриста, зверя о семи головах.

Он – не одноголовый зверь, каковы звери в видении прор. Даниила, но семиголовый и будет совместитель всего зла, всех средств лукавства и хитрости, которыя когда-либо применялись диаволом в его зловредной и пагубной деятельности.

Эти головы зверя-антихриста, как семь голов дракона (12, 3), служат символом высшей мудрости, которая только доступна для диавола, а чрез него и для антихриста.

Говоря о десяти рогах зверя, св. Иоанн не указывает, как были размещены они; поэтому, разсуждение толкователей о том, что они были на седьмой [1011)] голове, всегда останутся лишь гаданием. Это гадание может быть даже прямо противоречащим намерению тайнозрителя. Намерение тайнозрителя было именно таково, чтобы показать, что рога принадлежали не какой-либо одной голове, но всему зверю, всем головам вместе и каждой в отдельности.

Рог есть общеизвестный в свящ. Писании символ силы и могущества. О силе и могуществе должны говорить и рога зверя. А то обстоятельство, что рогов десять, не более и не менее, может говорить о том, что боговраждебная сила и боговраждебное могущество зверя будет высшею силою и высшим могуществом по своим проявлениям, так как число десять есть число полноты [1012].

Впрочем, не было недостатка в попытках точно определить значение десяти рогов. По аналогии с пророчеством Даниила о десяти рогах и о роге одиннадцатом, который означал отдельнаго государя (Антиоха Епифана) [1013], а также, по аналогии с 17, 12, под десятью рогами толкователи думали разуметь или десять римских царей-гонителей [1014], или десять префектов, начальников десяти Римских провинций, которые обладали значительною властью при отправлении своих обязанностей [1015], или же варварские народы: персов, сарацин, вандалов, гуннов и т.д. [1016]. Но все эти и им подобныя толкования никогда не в силах доказать, почему берутся те, а не другия названия царей, провинций и народов и почему другия опускаются и замалчиваются. Если когда-либо эти десять рогов и будут означать нечто определённое, т.е. десять царей с их царствами [1017], то только в последнее время, в дни антихриста, и посему решение этого вопроса в настоящее время невозможно.

Дальнейшая черта описания зверя ещё более укрепляет в мысли, что рога были принадлежностью всего зверя, а не одной какой-либо головы.

Именно, говорится, что над рогами были диадемы. Диадема, как царское головное украшение, есть принадлежность царскаго достоинства и знак царской вла-

сти и господства. Диадемами были украшены головы дракона (12, 3); является украшенным множеством диадем и Иисус Христос, как Царь царей (19, 12). Своего царскаго достоинства и царской власти зверь достигнет исключительно благодаря насилию, поэтому-то он имеет десять рогов, поэтому-то и диадемы не на головах, а на рогах. Но даже и такую царскую власть и такое право обладать міром и его царствами зверь-антихрист будет иметь только от диавола-дракона (ст. 2). Лишь действуя его силою и пользуясь его помощью, зверь-антихрист получит то господственное положение в міре, которое даст ему возможность быть сильным врагом домостроительства человеческаго спасения. Бог попускает диаволу, а диавол укрепляет своего поборника. Такое происхождение власти зверя естественно должно было отразиться на его отношении к Богу, как единой и действительной Силе: мы видим на головах зверя имена богохульныя.

Какое бы чтение мы ни признали более правильным, – чтение ли: «имена» (ὀνόματα – множ. число), как это принято и нашими переводами, Вульгатою, Андр. Ареф. И др.[1018], или: «имя» (в единственном числе)[1019], и в том и другом случае необходимо думать, что богохульное имя было на каждой голове, и, следовательно, этих имен было несколько. В этом последнем обстоятельстве толкователи, принимающие образ зверя за образ римской империи, находят новое доказательство правоты своего мнения. Они указывают на то, что в римской империи императоры были обожаемы и им воздавали божеския почести даже при их жизни. Римские императоры сами себя называли богами, требовали, чтобы курился фимиам пред их статуями, чтобы клялись их именами, а это – именно, говорит Эвальд,

по мнению иудеев, и было богохульством [1020]. Калигула построил храм в своё имя и назначил к нему жрецов, а Домициан начинал свои приказы так: «Господь и бог ваш повелевает следующее» [1021]. В провинциях же префекты, как по приказанию императоров, так и по желанию выслужиться особенно наблюдали за культом императоров и отрицание его всегда выставляли первым поводом к гонению против христиан. «Не указывает ли всё это на то, – спрашивает Яковлев, – что пророчество Апокалипсиса имело в виду, под иносказательною формою зверя из моря, идолопоклонство римской империи» [1022]? Конечно, нет. Апокалипсис как откровение имеет в виду будущее, а не прошедшее; и если он говорит иногда о прошедшем и о настоящем, то лишь постольку, поскольку то и другое продолжается и продолжится в будущем или поскольку может служить типом и прообразом будущаго, и с тою целью чтобы более наглядно и, так сказать, на живом примере раскрыть ту тайну, которая вполне осуществится в отдалённом будущем. Богохульныя имени на головах зверя из моря напоминают собою одиннадцатый рог в пророчестве Даниила 7, 8, 25, – рог, говоривший злое и богохульное. На основании этой аналогии можно думать, что зверь, как орудие деятельности диавола, столь проникнется богововраждебными стремлениями, что «у него, как бы на его лбу, будет отражаться его внутреннее существо, которым будет самопревозношение и богохульство» [1023]. Об этом предсказано и ап. Павлом в послании к Солунянам (2 Сол. 2, 4).

Эти черты зверя: семь голов, десять рогов, диадемы и богохульныя имена ближе всего говорят о самом существе зверя; черта же, раскрывающаяся во 2 ст., говорит уже о самой деятельности его среди міра. Для

указания на губительность и зловредность этой деятельности зверя ему приписываются особенности и свойства не одного, а трёх диких зверей видения Даниилова (Ос. 13, 7; Дан. 7, 3–6; ср. Иер. 5, 6; Авв. 1, 8; 13, 23). «Барс (рысь – славянский перевод) напоминает лукавство и неверность, смелость и свирепость; твердыя лапы медведя указывают на хладнокровие и осторожность, упорство и безстыдство; пасть льва говорит о высокомерии и алчном властолюбии, а всё вместе говорит о коварстве и жестокости. Без сомнения, во всей полноте этот образ может принадлежать только личному антихристу» [1024)].

Такия свойства и сообразная с ними деятельность может принадлежать или самому диаволу, как воплощению всего зла и виновнику зла, или тому существу – лицу, которое будет представителем диавола и послушным орудием в его руках. Об этом и говорят нам последния слова 2 ст. Дракон, т.е. диавол, даёт этому зверю свою силу, свой престол и великую власть. Сила диавола, это – те его природныя силы и способности, которыя принадлежат ему как духу и первому и высшему божественному созданию; эту силу он обнаруживал неоднократно в ветхозаветной истории (в истории Иова), обнаружил и в Новом завете, когда искушал Христа Спасителя, ставил Его на кровле храма и во мгновение ока показывал пред Ним все земныя царства (Лук. 4, 5, 6, 9). Трон диавола есть весь мір, князем котораго называет его свящ. Писание; он возседает в міре (престол сатаны), господствует в нём и принимает себе поклонение как в идолопоклонстве, так и во всех греховных страстях и злодеяниях (Иоан. 8, 44; 1 Иоан. 5, 19; Лук. 4, 6). Как могущественный ангел и в особенности как князь міра сего, диавол обладает и особенною

властью. Власть в міре и над міром собственно принадлежит Богу, но Бог попустил пользоваться этой властью и диаволу, хотя и попустил лишь настолько, насколько сам мір, как лежащий во зле (1 Иоан. 5, 19), позволяет диаволу властвовать над собою.

Зверь-антихрист, как сын греха и сын погибели (2 Сол. 2, 3), будет в полном обладании диавола и вследствие этого явится даже орудием распространения диавольской власти и на других людей. Чрез него диавол будет соблазнять даже и избранных (2 Сол. 2, 8–10).

Вследствие этого теснаго отношения и даже взаимоотношения между диаволом и зверем, и этот последний должен быть понимаем нами не как символ царства, но как реальная [1025] личность [1026],и не как антихристистианская сила последняго времени [1027], но как носитель этой силы, как ея воплощение [1028], – словом, как антихрист [1029], противник Христа, царь последняго времени, который придёт под своим именем (Иоан. 5, 43) и будет себе лично требовать поклонения, чего и достигнет (2 Сол. 2, 4; Апок. 13, 4).

Описавши зверя, каким он вышел из моря, в 3 ст. Иоанн обращает внимание на перемену, происшедшую в его образе. Переводы славянский, русский и Вульгата, следуя некоторым спискам, читают 3 ст. начиная с слова: «видел» – εἶδον, и дальнейшия слова «одну голову» – μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν ставят в прямую зависимость от этого глагола. Но по более правильному чтению [1030] εἶδον – «видел» есть позднейшая вставка, и выражение μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν «одну из голов» или нужно признать за винительный самостоятельный [1031] или же, что более правдоподобно, допустить[1032] винительный падеж зависящий от неповтореннаго (поблизости) глаго-

ла εἶδον – «видел», стоящаго в первом стихе: и видел я выходящаго из моря зверя – καὶ εἶδον ἐκ.

Голова была смертельно ранена уже при самом выходе зверя из моря; по крайней мере Иоанн ничего не сообщает о происхождении этой раны. Теперь он наблюдает только тот факт, как эта рана на его глазах исцелена. Прежде чем решать вопрос, что разумеет здесь под смертельно раненою головою и под фактом ея исцеления, нужно обратить внимание на самое выражение стиха: во-первых, не указано, какая именно голова была ранена и исцелена, но сказано неопределённо: «одна из голов», – μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν. Во-вторых, для обозначения раны употреблено слово ἐσφαγμένην (от σφάζω – убивать, закалать), что собственно значит умерщвлённая, заколотая, и, таким образом, предполагает не мнимую [1033)], но действительную смерть, или, по крайней мере, такую рану, которая равносильна самой смерти. Всё выражение можно сблизить с 5–6, где об Агнце сказано, что он был как бы закланным. И как там разумелась под раною действительная смерть Иисуса Христа, так, по аналогии, и здесь нужно разуметь также действительную смерть головы зверя. Можно даже прямо сказать [1034)], что голова зверя была смертельно раненою для того, чтобы и зверь подобно Агнцу (1, 18) мог сказать: был мёртв и се жив.

Все толкователи смотрят на этот символ с своей общей точки зрения на весь образ зверя. Если для Папе пятое царство было господством ислама, то и в исцелённой голове он видит ислам, который, будучи подавлен в настоящее время, со всею силою возстанет в последнее время; для Крементца пятое царство – вавилонское, и исцелённая голова, для него, есть ново-вавилонское царство, которое возникнет во время антихриста

в виде крайняго господства социальной революции. Против этих мнений, в виду их совершенной произвольности и отрешённости от текста, ничего сказать нельзя, кроме указания на эту отрешённость. Большинство толкователей в раненой и исцелённой голове видят римскую империю.

При этом Генстенберг разумеет собственно римскую языческую империю, которая чрез искупительную смерть Иисуса Христа и быстрое распространение христианства, казалось, получила смертельную рану, но, благодаря внешним обстоятельствам и внешнему могуществу, как будто бы оживала вновь. Подобно сему и следующее разсуждение Яковлева: «Благовестие христиан, обращая к вере Христовой язычников, наносило хотя частные, но смертельные удары многобожию римлян. Не казались ли язычникам такия раны исцелёнными, когда Нерон и другие гонители христиан явно хвалились, что они истребили христиан? Или не говорит ли пророчество о поражении головы многобожия Константином Великим, которую оживил Юлиан Отступник, возстановитель языческаго суеверения?» [1035]. Это толкование не допустимо потому уже, что ни римская империя ни ея идолопоклонство в действительности не исцелели, т.е. не возвращались к прежней силе, но отошли в прошедшее.

Другие толкователи [1036] под смертельною раною головы разумеют разделение римской империи и переход римскаго царства в царства германо-славянския, а в исцелении раны видят его новое возникновение при антихристе и чрез антихриста, «который возстанет наподобие кесаря Августа» [1037]. Но в этом мнении нисколько не выяснена мысль, почему римское, а не какое-либо другое царство должно возникнуть через ан-

тихриста, – что особеннаго заключает в себе это царство? И по идолопоклонству, по господству нечестия и по вражде к Бож. Царству на земле наравне с Римом могут быть прославлены и другия царства, особенно, например, сирийское, во главе с Антиохом Епифаном. Поэтому-то некоторые толкователи [1038] с одинаковым правом или, лучше, одинаково неосновательно утверждают, что под смертельною раною головы нужно разуметь падение царства сирийскаго вместе с смертью его царя Антиоха Епифана. Это царство возникнет вновь в последнее время, и Антиох Епифан, «воскрешённый по действию сатаны» [1039], снова явится в лице антихриста с своею страшною ненавистью против Бога и народа Божия, как об этом и предсказано пророком Даниилом 11, 36 (2 Сол. 2, 4).

Более просто решает вопрос об исцелённой ране св. Викторин, а за ним Эвальд, Фаррар и др. новейшие писатели. По их мнению, пятая голова зверя есть император Нерон. О нём существовало народное верование, что он снова возвратиться на царство после императора Нервы [1040], или же после Оттона [1041] и вооружится против христиан тою же страшною ненавистию и жестокостью, с которыми он преследовал их во время своей первой жизни. Но, как мы знаем, история решительно не оправдывает этого, ни Веспасиан, ни Домициан или Траян не могут быть признаны возвратившимся Нероном, ибо все не дошли до степени его жестокости. Кроме этого, исцеление предполагает продолжение жизни того же существа, но Веспасиан, Домициан или Траян – вовсе не Нерон.

По нашему крайнему мнению, этот символ закланной, а потом исцелённой головы нужно изъяснять не по отношению к одной какой-либо голове зверя, но по

отношению ко всему зверю. Поэтому смертельную рану головы нужно отождествлять с небытием зверя, 17, 11, а исцеление – с его появлением вновь. Голова, хотя и одна из семи, составляет слишком существенную часть зверя, без которой его существование является неполным. А так как головы зверя мы разсматривали в смысле указания на способность зверя и его вдохновителя – диавола искушать, соблазнять и вводить в пагубу человеческий мір, то и смертельная рана головы может означать временную потерю этой способности или ослабление ея.

Но голова была лишь только смертельно раненою, а не отделённою и уничтоженною, и поэтому нужно думать, что и способность зверя губить была не то, чтобы совсем отнята от него, но лишь лишена возможности проявляться в своей прежней силе. И если семиголовый зверь есть тот же диавол в его исторической вражде Божеств. царству на земле, а его выход из моря означает его явление в образе антихриста, как носителя и выразителя его вражды, то раненая голова будет означать то, что во время предшествующее диавол был лишён некоторой части своей свободы в боговраждебной деятельности.

Но, по попущению Божию, эта свобода снова возвратится ему. В лице антихриста, этого зверя со всеми семью головами, он начнёт действовать с особенною силою и энергиею. Рана была нанесена диаволу христианством, которое оградило христиан от диавольской прелести и дало им силу противостоять против его козней именем Иисуса Христа и силою животворящаго креста. Но когда в христианском міре совершится отступление от Божественной истины, предсказанное Спасителем (Лук. 18, 8) и апостолом (2 Сол. 2, 3, 11),

тогда и диавол получит свою прежнюю свободу. Его голова исцелеет, и он проявит свою деятельность в такой же степени, в которой проявилась она в идолопоклонстве и гонении против христиан. Такое возвращение прежней диавольской силы и влияния и прежних форм этого влияния будет поистине удивительно (13, 4–8).

Тайнозритель действительно в конце 3 ст. и говорит: *вся земля дивилась, следя за зверем.* Русский перевод: «следя за зверем» есть свободная передача греческаго текста ἐθαύμασεν ὀπίσω τοῦ θηρίου, что буквально (так в славянском переводе) значит: «дивилась вслед зверю». Понятный смысл этого выражения (ср. Втор. 12, 30; Деянии 5, 37; 20, 30) можно передать только описательно: люди, увлечённые удивлением, следовали за зверем [1042)]; увлечены же и удивлены были тем, что произошло с ним на их глазах. Это удивление привело землю, т.е. всех живущих на ней, к прямому поклонению дракону, который дал власть зверю. Здесь не указывается, что люди того времени будут различать зверя, т.е. антихриста, от дракона, т.е. диавола, и выражение поклонения дракону говорит лишь о том объективном факте, что почитание зверя в действительности будет почитанием дракона; так как зверь антихрист будет иметь силу и значение лишь постольку, поскольку получит их от дракона – диавола. Как идолопоклонники, почитая своих идолов, в действительности, по слову апостола, поклонялись бесам, так точно и люди последняго времени, почитая антихриста, в действительности будут почитать самого диавола и исполнять его волю [1043)].

Такое понимание оправдывается словами 4 ст., где речь снова только о звере, об антихристе. Люди покло-

нятся зверю не только так, как кланяются иногда пред людьми достойными уважения и удивления, но поклонятся как богу (Втор. 6, 13; Мф. 4, 10; Лук. 4, 8; Иоан. 4, 21, 23; Апок. 5, 14; 7, 11; προσκυνέω употреблено здесь не в своём первоначальном смысле: приветствовать, – но в смысле поклоняться, молиться). Они поставят его выше всякаго сравнения ибо будут говорить: *кто подобен зверю и кто может сразиться с ним?* А несравнимость, полнейшее совершенство, по справедливому замечанию Генстенберга, есть свойство Божественное (ср. Исх.15, 11; Ис. 40, 18, 25; 46, 5; Пс. 34, 10; 112, 5 и др.). В этом случае данный стих и данная характеристика стоит в близкой параллели с 2 Фес. 2, 4, где антихрист прямо называет себя богом и существом, достойным поклонения и почитания.

Дальнейшия черты описания зверя ещё более приближают его к тому антихристу, о котором говорит апостол Павел (2 Сол. 2, 4, 8) и пророк Даниил (7, 8). Самое выражение 5 ст.: *и даны были ему уста, говорящия гордо и богохульно* (στόμα λαλοῦν μεγάλα καὶ βλασφημίαν), почти буквально повторяет слова пророка Даниила: *в роге (зверя) были глаза, как бы глаза человеческие, и уста, говорящия высокомерно. И против Всевышняго будет произносить слова и угнетать святых Всевышняго* (Дан. 7, 8, 11, 20, 25). Русский перевод (в том славянском переводе более точно) «гордо и богохульно» свободно передаёт слова подлинника μεγάλα καὶ βλασφημίαν, вместо буквальнаго перевода: «великое и хулы». Великое здесь употреблено в смысле гордости и самопревозношения [1044)]; хула же – в смысле богохульства, что и выясняется в 6 стихе. Эта черта может принадлежать только антихристу, который будет послушным орудием в руках диавола, злого духа, духа

гордости и злобы. Гордость антихриста, по слову Спасителя, выразится в том, что он не признаёт себя чьим-либо посланником, но придёт от себя (Иоан. 5, 43), от своего имени и поэтому всё будет приписывать себе, своей силе и своим способностям. Он не только не поставит себя и свою деятельность в зависимость от Бога Вседержителя, но самого себя объявит богом [1045]. Однако же, несмотря на такое безумие, он будет признан людьми за того, за кого и будет выдавать себя. Таково будет ослепление людей того времени, – оно будет знамением времени.

Деятельность зверя-антихриста будет лишь следствием попущения Божия (ему, по выражению Апокалипсиса, будут даны, конечно, Богом, уста, говорящия гордо и богохульно) и не только попущения, но даже прямого положительнаго воздействия Божия. Господь Бог как бы пошлёт в мір и для міра антихриста как представителя противохристианскаго настроения, чтобы чрез него обнаружить ненависть міра к христианству и показать, что этот мір уже созрел для окончательнаго суда. Посему и говорится, что (Богом) дана будет антихристу власть действовать (ἐξουσία ποιῆσαι), т.е. не только говорить гордо и богохульно, но и действовать в таком же духе и направлении, – делать дела и совершать поступки, которые будут подтверждением его богохульнаго настроения и богохульных речей.

Господство в міре богохульства и богопротивления продолжится сорок два месяца. Этот срок времени нужно отождествлять с сорока двумя месяцами попирания народами св. Иерусалима (11, 2) и с тремя с половиною годами укрывательства жены от дракона в пустыне (12, 6, 14). Он не есть указание на «достаточную продолжительность» [1046], не есть указание на весь период «време-

ни разрушения Иерусалима Титом до наступления антихристианства» [1047], не есть и общее указание неопределённой продолжительности этого последняго времени [1048] но есть точный период времени, измеряемый точным числом дней, месяцев и годов.

Свв. отцы и учители Церкви единогласно свидетельствуют, что антихрист будет господствовать весьма короткое время. Св. Иустин мученик прямо обличает тех, которые думают, что господство будет продолжительным [1049]. Св. Кирилл иерусалимский [1050] свидетельствует, что великость скорби ограничится немногими днями. Основываясь на указаниях Апокалипсиса и на пророчестве пророка Даниила, свв. отцы и учители Церкви о продолжительности царствия антихриста учили ещё определённее и утверждали, что антихрист будет царствовать три с половиною года. Св. Ириней говорит: «Антихрист опустошит всё в этом міре, процарствует три года и шесть месяцев и возсядет в храме Иерусалимском» [1051]; подобно сему разсуждают св. Кирилл иерусалимский (260 стр.), Иоанн Златоуст [1052], Андрей кесарийский [1053]; св. Ефрем Сирин [1054]. Блаженный Иероним говорит: «В течение трёх лет и шести месяцев святые будут преданы власти антихриста» [1055].

Таким образом, о продолжительности времени царствования антихриста нужно сказать не только то, что оно будет столько лет и дней, сколько это назначено по определению Божию [1056], но и то, что оно продолжится по нашему человеческому счислению сорок два месяца или три с половиною года. Это вполне согласно с всемогуществом Божиим, действующим всегда в определённые человеческие периоды времени; этому не противоречит и кажущаяся краткость периода в 1260 дней. И в этот краткий период антихрист успеет совер-

шить своё дело, а міp достаточно обнаружит свою зрелость для суда. Во-первых, антихрист будет действовать под особенным и непосредственным влиянием сатаны и будет облечён всею его силою; во-вторых, антихрист будет иметь много предшественников, которые тайно будут устроять и предуготовлять ему царство; в-третьих, наконец, и сам міp к тому времени дойдёт до крайняго развития своего нечестия и сам встретит антихриста как выразителя и представителя своего нечестия.

Антихрист, по выражению Апокалипсиса, откроет свои уста для хулы (εἰς βλασφημίαν). К непременному свойству гордаго принадлежит не только превозноситься своими мнимыми и действительными достоинствами, но и уничижать, порочить все то, что принадлежит другому и что может быть противопоставлено его самопревозношению. Антихрист будет стремиться выставить себя богом, и поэтому для него будет необходимо, по силе вещей, уничижать и хулить всё то, что люди почитали прежде за Бога, за божественное и святое. Предмет хулы антихриста будет прежде всего имя Божие. Имя Божие, Его всесвятыя свойства раскрыты как в Его воплотившемся Сыне, Иисусе Христе [1057], так и в откровении [1058] ветхозаветном и новозаветном [1059], во всем домостроительстве человеческаго спасения; поэтому антихрист прежде всего будет хулить Иисуса Христа, уничижать Его дело и опровергать свидетельство Ветхаго и Новаго заветов. Вторым предметом хулы антихриста будет жилище Божие (τὴν σκηνήν). Жилище Божие, это – не христианская Церковь [1060], – о ней речь далее, – но небо, где находится престол Всевышняго [1061], – где Он обитает вместе с блаженными [1062] и откуда посылает людям блага (Иоан. 3, 27; Мф. 7, 11) и управляет міром (Иоан 3, 31; Деян. 7, 49).

В-третьих, предметом хулы антихриста будут даже и живущие на небе, т.е. святые ангелы и прославленные святые, к которым живущие на земле прибегают как к своим молитвенникам и покровителям, веря в их близость к Богу [1063)] вследствие их подвигов на земле.

Здесь под живущими на небе нельзя разуметь (Hengstenberg) христиан, живущих на земле. О них речь в следующем 7 стихе. Антихрист получит от Бога власть вести с ними войну и побеждать их. Это последнее выражение напоминает собою Мф. 24, 22 и ещё ближе Апок. 11,7 и Дан. 7, 21. Антихрист употребит все диавольския козни для соблазна верующих и все средства насилия. Его власть будет столь велика, что будет простираться на все колена, народы, языки, племена, – словом, на всех живущих на земле и благочестивых и нечестивых. Он подобно диаволу-дракону, который передаст ему всю свою власть и силу, явится действительным князем міра сего, – но только міра сего. Его власти и насилию будут подвергаться всецело только тела и земная жизнь людей; над душами же его власть будет ограничена, и души благочестивых будут свободны от его губительной власти.

Нечестивые же будут окончательно погублены им; чрез земные соблазны антихрист и души их предуготовит для огненной геенны. Благочестивые же, те избранные, которые будут запечатлены печатью Божиею, хотя и пострадают от него в своей земной жизни, однако же, избегут его соблазнов и душевной гибели (9, 4). Хотя и из них многие, подобно двум св. свидетелям (11, 7), будут даже и умерщвлены антихристом, однако же, это послужит лишь к прославлению их на небе, как это и доказано будет для их утешения, примером этих свидетелей, которые торжественно взойдут на небо.

Все же прочие, кроме этих избранных и запечатленных, поклонятся зверю-антихристу (προσκυνήσουσιν). Будущее время глагола «поклоняться» после предыдущих прошедших времён глаголов указывает на то, что это поклонение будет лишь следствием предшествующих описанных действий зверя. Местоимение же αὐτόι – «ему», поставленное не в среднем, а в мужском роде и таким образом несогласованное с θηρίον, указывает на зверя-антихриста, как определённую личность, человека, – рог Даниила [1064], личнаго владыку последняго царства.

Ему, антихристу, поклоняются все те, имена которых не написаны в книге жизни Агнца. Книга Агнца это та же, что и 21, 27. Прибавление определения Агнца указывает на то, что спасение благочестивых от козней диавола и антихриста всецело зависит от веры в Иисуса Христа и от надежды на милость Божию. Выражение: *закланаго от создания* – ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, неправильно передано в русском переводе вследствие поставления знака препинания пред «закланнаго». Здесь этого знака [1065] не должно быть и слова: «от создания мира» нужно относить не к Агнцу закланному [1066], но к словам: не написаны в книге жизни. Аналогию этому выражению нужно видеть не в 1 Петр. 1, 20, где речь идет о предвечном предопределении страданий Спасителя, но совершившихся в определённое время, а в выражении Мф. 25, 34 о царстве от создания міра, уготованном для праведников. По Божественному предопределению от вечности для праведников уготовано царство и блаженство, и никакия силы ада не в состоянии лишить их его, если они будут с своей стороны твёрдо держаться Божественной воли, и это должно служить для них утешением и ободрением в перене-

сении страданий и искушений от диавола и антихриста [1067]. Для грешников же, которые, по Божественному предведению, по своему беззаконию будут достойны осуждения, от вечности же предуготованы мучения вместе с диаволом и его ангелами (Мф. 25, 41); в этом – угроза всем нечестивым и предостережение от последования антихристу.

Учение о том, что антихрист, отрицая Божество Иисуса Христа, вместе с этим открыто будет выдавать себя самого за Христа и Бога и требовать себе Божественнаго поклонения, было всеобщим верованием всей древней Церкви. Св. Ириней учит: «Антихрист, будучи отступником и разбойником, захочет, чтобы поклонялись ему как Богу. Он устроит идолов, чтобы внушить, что он – сам Бог» [1068]. Св. Ипполит замечает: «Антихрист начнет посылать указы, чтобы умерщвлять тех, кои не захотят почитать его и поклоняться ему как Богу» [1069]. По Ефрему Сирину, «многие поклонятся мучителю, взывая, «ты – наш спаситель» [1070]. Подобныя же мысли встречаем мы у Кирилла иерусалимскаго [1071] Иоанна Златоустаго [1072] Иоанна Дамаскина [1073], у Андрея кесарийскаго [1074] и др.

После подобнаго описания зверя-антихриста и тех страшных и печальных последствий, причиною которых будет его царствование на земле, откровение обращается с призывом к внимательности: *кто имеет ухо.*. Это воззвание неоднократно повторяется и в Евангелии (Мф. 11, 15; 13, 9; Лук. 8, 8, 15) и в Апокалипсисе (2, 7, 11, 17 и др.). Цель его везде одна и та же: обратить особенное внимание на сказанное уже и на то, что будет сказано далее. Воззвание относится непосредственно к благочестивым [1075],но чрез них и к нечестивым. Для первых в этом воззвании и словах 10 ст. заключается

утешение и ободрение [1076] и вместе призыв к терпению [1077] к усилению подвигов бодрствования и благочести. По отношению же к нечестивым обращение 10 ст. грозит Божественным возмездием, которое рано или поздно, но всегда верно вступает в свои права. Первая половина стиха непосредственно обращена к нечестивым. В словах: *кто ведёт в плен, кто убивает мечом* [1078] разумеются все лица, так или иначе причиняющия другим насилия (ср. Ам. 1, 6; Авв. 1, 9; Пс. 93, 12, 13; Мф. 26, 52). Имеются в виду и гонители христиан, римские императоры первых времён, но по преимуществу сам антихрист и его сподвижники. Он, зверь-антихрист, пойдёт в плен, будет лишён свободы и ввержен в геенну огненную (20, 19); как он убивал мечом, уничтожал и разрушал, так и сам будет уничтожен мечом, исходящим из уст Божиих, будет уничтожен духом уст Господа (2 Сол. 2, 8). Из этого верующие могут почерпать себе утешение и ободрение, ибо здесь несомненно заключается уверение в неукоснительности Божественнаго суда и праведнаго воздаяния, по которому каждый получит должное, получат и праведники свою награду (20, 12, 5; 21, 4; 2 Кор. 5, 10).

В дальнейших словах: *здесь терпение и вера святых* – ὧδε ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων (ср. 2, 19; 6, 11, заключается призыв к терпеливой надежде [1079] и вере. «Здесь» (ὧδε) указывает на то, что именно теперь, во дни антихристианских насилий, нужно особенное терпение [1080], а также и на то, что во всём сказанном имеются в виду терпение и вера только истинных христиан [1081].

Время наступающаго суда над всем міром есть столь страшное и опасное время испытаний, что только лишь терпеливая надежда и твёрдая вера [1082] могут спасти от

гибели в нечестии и помочь избежать вечнаго осуждения: это должны иметь в виду все истинные христиане, все стремящиеся к венцам святости, все избранники Божии, которым от века уготовано царствие Божие.

В пояснение факта особенной успешности деятельности антихриста среди человеческаго общества пред взором тайнозрителя открывается картина новаго явления, – второго зверя.

Второй зверь вышел из земли, имел два рога, подобных агнчим, и говорил, как дракон. Таким образом, дано три характеристических черты образа второго зверя. Он выходит из земли, тогда как первый зверь вышел из моря. Для выяснения этой характеристики толкователи обыкновенно прибегают к противопоставлению понятий моря и земли. Море – нечто постоянно меняющееся и неустойчивое; земля же – твердое и установившееся. И если зверь из моря означал антихриста, происходящаго из среды человеческаго общества, постоянно меняющаго условия жизни своей, то зверь из земли должен означать нечто такое, что есть следствие действия постоянных и установившихся причин. Таковыми может быть признана культурная жизнь народов, выработавшая определённые законы, привычки и убеждения. Зверь из земли и будет означать лицо, которое явится выразителем этих законов, привычек и убеждений человеческаго общества своего времени [1083]. На этом основании толкователи разсматривают его как духовную силу [1084] как силу мудрости и учения [1085] и притом в ея противоположности мудрости небесной, учению Божественном [1086].

Но, собственно, говоря, в самом тексте нет основания разсматривать землю исключительно в ея противоположности морю со стороны неподвижности. Зем-

ля может быть разсматриваема и сама по себе без отношения к морю. Она может быть понята здесь как символ земных условий человеческой жизни, как символ временно-условной человеческой жизни с ея исключительно земными интересами, с идеалами и целями, не идущими далее земли, – вещественнаго и материальнаго. Следовательно, зверь выходящий из земли, будет именно представителем всего того, что составляет собственность земли и всей земной культуры, как она выработается долгою историею человеческаго общества и того материализма, который всё сводит на действия естественных природных сил, не оставляя места для духа и Бога.

Согласно с указанием самого Апокалипсиса (16, 13; 19, 20), толкователи смотрели на этого зверя, как на лжепророка, действующаго одновременно с первым зверем-антихристом, но расходились в понимании его личности. Эбрард, не обращая должнаго внимания на чисто личныя действия второго зверя в дальнейших стихах 13 главы, не идёт далее определения его, как символа духовной силы. Св. Викторин дал начало другому отчасти подобному же пониманию. По его мнению, второй зверь есть римская авгуриальная система, которая была особенно развита во время упадка римской языческой религии. Эвальд, считающий перваго зверя за императора Нерона, во втором звере, выходящем из земли («из Азии – колыбели философии и магии»), видит магов, гадателей и философов, которые имели очень большое значение в истории того времени. Это мнение подобно, во-1) мнению Яковлева [1087)], разумеющаго под вторым зверем самих римских императоров, бывших в то же время и верховными жрецами; во-2) мнению Фаррара [1088)], прямо указывающаго на императора Веспа-

сиана, как второго зверя, и, в-3) мнению Калмета, видящаго во втором звере Иерокла, возбуждавшаго Диоклетиана против христиан. Мнения этих толкователей падают вместе с их основною мыслью, что первый зверь не есть антихрист, личность будущаго времени.

Справедливо разсуждает Андрей кесарийский: «Если думают, что и лжепророк прийдёт в своём лице, то не неуместным будет принимать змия за сатану, зверя, выходящаго из моря, – за антихриста, а зверя настоящаго, по мнению Иринея, – за лжепророка. Выходит же он из земли, т.е. из жизни земной и перстной, имеет же рога, подобно агнчим, потому что в коже овцы скрывается убийственность сокровеннаго волка и потому что вначале будет иметь вид благочестия» [1089]. Точно так же и другие отцы Церкви [1090] учили, что одновременно с антихристом будут действовать в качестве его слуг и посланников лжепророки. Это учение находит своё основание и в словах Спасителя, который также предсказывал, что пред концом міра возстанут лжехристы и лжепророки (Мф. 24, 23–26).

Таким образом, мало сказать, что второй зверь есть «антихристианская религия великаго отпадения в последнее время, возникшая из того же антихристианскаго міра» [1091]; это – не просто новая естественная «религия материализма, религия, выросшая на почве христианства, хотя в действительности составляющая по отношению к нему глубокую противоположность» [1092]. Нет, нужно прямо сказать, что как первый зверь из моря есть личность антихриста, – человека греха, царя последняго времени, так точно и второй зверь из земли есть также личность, хотя отличная от антихриста, но тесно связанная с ним как по времени, так и по цели их деятельности. Как Иисусу Христу при Его пришествии

на землю для спасения людей предшествовал Иоанн Предтеча, так точно и при антихристе, явившемся для пагубы грешников, будет свой предтеча – пророк.

Он будет лжепророком в широком смысле этого слова, именно как провозвестник пред людьми воли антихриста, пришедшаго по действию и воле диавола.

Поэтому и дальнейшия черты второго зверя, как его описывает Апокалипсис, нужно понимать применительно к личности антихристова лжепророка.

На голове второго зверя были два рога, подобные агнчим.

Не известно, на что собственно здесь хочет указать тайнозритель, на то ли, что зверь по рогам был подобен апокалиптическому Агнцу (5, 6), или же на то, что эти рога были такие же, как у агнца. По-видимому, на основании дальнейшаго описания подобие зверя апокалиптическому Агнцу нельзя простирать [1093] на весь его образ и существо, ибо если здесь и есть сходство с 5, 6, то чисто внешнее и случайное.

Правильнее это подобие ограничить лишь видом рогов [1094]. Сила характеристики заключается в том, что зверь по рогам не совсем такой, как Агнец, а лишь подобен ему. Рога есть символ силы и оружия защиты и нападения. У Агнца было семь рогов, что означало Его всемогущество; было по десяти рогов у дракона и у зверя из моря, что также говорило о их могуществе в свойственной им области. Зверь из земли имеет только два рога, и это, таким образом, означая его меньшую силу, отличает его как от Агнца, так и от дракона и зверя. Оно может быть только служебною и низшею силою по отношению к дракону и зверю, только их служителем и исполнителем их воли; по отношению же к Агн-

цу он может быть лишь обманщиком, ложно прикрывающимся внешним видом. Его внутреннее существо и цель его появления, как совершенно противоположныя существу Агнца и Его отношению к міру, ясно указываются в последних словах стиха: *говорил как дракон.* Это не значит, что он будет говорить голосом, подобным голосу дракона, – тогда бы нужно было ожидать выражения, подобнаго 1, 10; 15; 6, 1; 10, 3, но, как замечает Эбрард, здесь указывается на род и содержание слов. Дракон – диавол, слова его суть слова лукавства и прельщения, и если второй зверь будет говорить подобно ему, то, значит, слова его будут таковыми же, и их цель будет соблазн и гибель людей. Скрытым намерением его слов будет стремление посредством хитрости привлечь людей к служению антихристу. Эта черта лжепророка весьма близко напоминает Мф. 7, 18, где говорится о хищных волках в овечьей шкуре.

Будучи только лжепророком, как бы посланником другого, второй зверь будет действовать не своею силою и не для себя лично. Он будет действовать со всею властию (ἐξουσίαν) перваго зверя, и только (ἐνώπιον αὐτοῦ) «пред ним» (ст. 12). Власть перваго зверя (ср. 9, 10, 19), данная ему от Бога, состояла в праве и силе вести войну со святыми и победить их (ст. 7).

И поэтому, если здесь говорится, что второй зверь действует со всею властию перваго зверя, то это значит, что и его власть также простирается на мір и также с целию подавления всего святого и возвышеннаго. О том, что он будет только исполнителем чужого желания и чужой воли, ясно говорит выражение: «пред ним», которое, сообразно с Исх. 24, 13; Втор. 1, 38; 1 Цар. 10, 8; Дан. 1, 5, не может быть понимаемо иначе как указание на деятельность, происходящую пред гла-

зами другого, с его ведома и воли [1095] и при предполагаемой поддержке и помощи.

Действуя в качестве слуги зверя – антихриста, лжепророк заставит (ποιεῖ) всю землю и всех людей поклониться этому последнему. В 8 ст. было сказано, что антихристу поклонятся все живущие на земле, имена которых не записаны в книгу жизни, т.е. все люди, кроме избранных и совершенных христиан. Здесь говорится то же самое, только содействующим в совершении этого дела выставляется новое лицо – лжепророк. И как бы для того, чтобы в этих словах 11 ст. не было повода разуметь какое-либо другое событие міровой истории, добавлено, что зверь – тот самый, рана котораго исцелела, т.е. тот, о котором шла речь и ранее.

В этих словах нельзя видеть указания на то, что исцеление раны было совершено вторым зверем; способ выражения решительно опровергает это предположение, – и потому в деятельности перваго зверя нельзя различать два [1096] совершенно различных периода – до и после содействия ему второго зверя. Этот последний будет лишь слугою перваго и исполнителем его воли.

Вся деятельность лжепророка будет направлена к увеличению власти и влияния антихриста над міром; для этого у него будут и достаточныя средства: он будет творить великия знамения.

Здесь так же, как и Мф. 24, 24 и 2 Сол. 2, 9, говорится, что дело лжепророческаго служения выразится между прочим, в совершении знамений – чудес. Ни из того ни из другого места не видно, как нужно смотреть на чудеса лжепророков, будут ли обманом они, происходящими только лишь на глазах нечестивых людей [1097], или действительными чудесными фактами, сказать прямо невозможно. Но, кажется, лучше согласиться со вто-

рым предположением и допускать, что знамения лжепророка во всяком случае будут естественными [1098)] и действительными фактами, действительными, а не кажущимися чудесами, хотя и совершающимися по диавольской силе [1099)].

И если они почему-либо и могут быть названы ложными, то потому, что будут совершаемы не по действию Бож. всемогущества, но по действию сатаны, который есть ложь и отец лжи (Иоан. 8, 44). Ложныя чудеса отличаются от истинных своим безсилием, отсутствием действенности, скоропреходящим впечатлением, а ещё более своею целию, будучи совершаемы для обольщения, обмана и беззаконных внушений (ср. Втор. 13, 1–3) [1100)].

Во второй половине 13 ст. приводится пример знамений лжепророка. Могущество лжепророка, действующаго силою антихриста и диавола, будет столь велико, что [1101)] он будет в состоянии даже низвести огонь с неба. Это чудо будет совершено лжепророком в противовес чуду двух свидетелей (11, 5), изводивших огонь из своих уст. Лжепророку нужно будет уничтожить авторитет и силу их свидетельства, и для того он воспользуется своею чудодейственною силою. О чуде низведения огня с неба, как доказательстве и проявлении высшей силы и могущества, говорят примеры Ветхаго завета; например, по молитве пророка Илии огонь ниспадал с неба для попаления жертвы и для истребления воинов Охозии (3 Цар. 18, 38; 4 Цар. 1, 10, 12). В Новом завете Иаков и Иоанн также предлагали Иисусу Христу совершить это чудо, но не получили на это позволения (Лук. 9, 51). Замечание «пред людьми» (ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων) говорит о цели чуда – произвести впечатление на людей и о показном, публичном его характере.

Благодаря тому, что лжепророк действует как представитель антихриста и диавола, которым по изволению Божию будет дано особенное могущество, цель обольщения людей будет достигнута. Такое изволение Божие на крайнее проявление диавольских соблазнов нисколько не противоречит Бож. благости и потому вполне возможно.

Об этом совершенно ясно говорят нам следующия слова ап. Павла: *За сие пошлёт им Бог действие заблуждения... да будут осуждены все не веровавшие истине, но возлюбившие неправду* (2 Сол. 2, 11, 12).

Главною целию всех чудес лжепророка, как провозвестника новой антихристианской религии, как пророка антихриста, будет совращение людей к почитанию перваго зверя.

Причастие λέγων – «говоря» и ὅς, употреблённые в муж.роде, хотя и относятся к существительному (θηρίον) средняго рода, ещё раз говорят о том, что под зверями здесь разумеются не отвлечённыя понятия, но живыя человеческия личности. Лжепророк, как известная личность, при посредстве своей проповеди и чудес склонить людей не только воздавать почести самому зверю – антихристу, но даже сделать его изображения (εἰκόνα τῷ θηρίῳ) и пред ними поклоняться. Эта черта деятельности лжепророка указывает на то, что антихристово царство последняго времени будет носить характер религиозности и будет иметь целью возвещение новой религии.

Новая религия будет противоположностью христианству – антихристианством; вместо веры в Бога Творца, Сына Искупителя и Духа Святого – Освятителя, тогда будут веровать в самого антихриста, который и объявит себя богом. Он потребует себе божеских поче-

стей, потребует установления особаго богослужебнаго культа и почитания своих изображений.

Всё это возможно, и примеры римских императоров: Каллигулы, Нерона, Домиция, Декия и других доказывают, что человеческий разум под влиянием диавольскаго воздействия может доходить до такого ослепления, что для него даже и такое безумие, как признание человека богом, не будет казаться странным (Рим. 1, 21–23). Прор. Даниил сообщал уже нам об одном особенно выдающемся случае поклонения людей человеку под видом его статуи. Царь Навуходоносор приказал сделать своё изображение и особенным указом требовал поклонения ему, и всем не поклоняющимся объявлена была угроза смертию чрез сожжение в раскалённой печи (Дан. 3).

В последнее время міра для испытания христианской веры будет нечто даже большее. Лжепророк не только поставит изображение антихриста и потребует поклонения ему, но даже, по изволению Божию, вложит дух в это изображение (πνεῦμα δοῦναι τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου). Жизнь изображения проявится не в его движениях и тех или других поступках, но исключительно в его речах, которыя будут заключать в себе приказания относительно поступков и жизни других.

Речь статуи, по понятиям язычников, была явным доказательством присутствия в ней могущественнаго божества и потому более всего была способна возбудить пред нею благоговение и поклонение.

Заговорит и статуя зверя-антихриста. Содержание речи статуи зверя предуказано уже в 6 ст.: хулы на Бога, на Его жилище и святых Его. Здесь прибавляется новая черта этого содержания. Статуя, как бы от имени зверя, изображением котораго она была, издаёт при-

казание убивать всякаго, кто не будет поклоняться пред нею и пред другими изображениями зверя. Значит, тогда будет объявлено полное и повсеместное гонение против всякой другой религии, кроме религии антихристианства, и если в первые дни гонимаго христианства вместе с римскою языческою религиею имели право существовать и другия религии и иудейство, то в дни антихриста дозволенною будет только религия антихристианская. Это – высшая степень насилия, до котораго только может дойти человечество, всегда стремящееся (на словах) к свободе религии и совести, но очень часто противоречащее этому и теперь (действия французскаго республиканскаго правительства и всякой секты, получающей перевес).

Как понимать это чудо говорящей статуи? Не будет ли это только обманом [1102], подобно тому как были ложные оракулы и прорицалища у римлян? [1103]. Не простой ли это символ деятельности государственной власти антихристианскаго государства, издающей законы? [1104]. На это нужно сказать, что хотя, действительно, римские оракулы и прорицалища были очень часто обманами, но из примеров мучеников мы знаем, что не редко были даваемы действительныя прорицания силою и действием демонов.

Действие демонской силы в последнее время, по попущению Божию, будет столь могущественно, что статуя в действительности заговорить человеческою речью, ибо если возможно, что бывали ложные пророки, пророчествовавшие по внушению злого духа (3 Цар. 22, 19–22), если возможны были бесноватые, одержимые духом прорицания (Деян. 16, 16–19), то возможно будет, что по действу сатанину, для того чтобы, если возможно, соблазнить и избранных, заговорить и нео-

душевленныя статуя, как будет возможно для лжепророка и низведение огня с неба.

В 16 ст. говорится о новом выражении деспотической власти лжепророка над людьми антихристианскаго царства. По его приказанию [1105] людям всех состояний и всякаго положения в обществе и государстве будет положено начертание на правую руку или на чело (14, 9; 16, 2; 19, 20; 20, 4). «Начертание» [χάραγμα (χαράσσω)] нечто совершенно другое, чем печать (σφραγυς)[1106], о которой была речь в 7, 3; 9, 4; 14, 1; 17, 5 по отношению к святым.

Печать есть лишь немой знак, начертание есть образ, нечто изображенное, что своими чертами должно дать то или другое понятие. Это начертание может напомнить собою обычай древних римлян, у которых иногда воины выжигали на своих руках и лбу имена своих предводителей, а рабы (добровольно или насильно) имена своих господ. Из самаго понятия начертания, и из текста речи не видно, будет ли оно исключительно делом насилия, или же делом добровольным; поэтому и невозможно говорить о том, как отнесутся к нему получающие его: как к украшению [1107] или же как к стеснительному клейму [1108]. Начертание будет насилием и безусловным стеснением только лишь для святых, для тех, которые не пожелают поклоняться зверю и его статуям. Для них оно будет стеснительным и нежелательным само по себе, как неприятное указание и напоминание об антихристе, но еще и потому, что неимение его будет для них поводом к особенному стеснению в государственной и общественной жизни. По приказанию лжепророка будет устроено так (в этом ясное указание на антихристианское царство в его всемірности и централизации)[1109], что, кто не имеет этого

начертания, тому нельзя будет ни покупать, ни продавать. Значит, всякий, кто решится отказаться от принятия начертания, тот тем самым подвергнет себя на полную общественную отчужденность и безпомощность. Он не только окажется государственным преступником, революционером, подлежащим каре законов [1110], но и в своей частной и домашней жизни должен будет обречь себя на лишения. В этом, несомненно, и заключается очень сильное средство склонить всех малодушных и слабых к признанию власти антихриста и к поклонению пред ним и его изображением и, таким образом, достигнут цели прельщения людей.

Самое начертание, по объяснению конца 17 ст., было не одно и то же и по желанию всякаго могло быть или именем зверя или же числом его имени.

В общем, особенной разности от этого не происходит. Как по еврейскому, так и по греческому обычаю буквы алфавита очень часто служили цифрами, так что известное сочетание букв давало то или другое имя или соответствующее тому число и наоборот. Поэтому то, что будет говориться в 18 ст. о числе, должно быть сказано и об имени; очевидно, что число и имя по отношению к зверю суть то же самое [1111] и служат определением его личности, по которому он будет известен среди людей того времени.

Само собою разумеется, что для христианской любознательности и для самой жизни было бы весьма важно знать это число имени, а чрез это и самое имя антихриста. Святые последняго времени по этому имени или по его числу могли бы узнать его и сообразно с этим сообразовать свою жизнь и деятельность, а вместе с тем утешиться и ободриться в тех бедствиях и страданиях, которыя выпадут тогда на их долю. Но тайнозритель

не назвал прямо этого имени; он указал лишь только соответствующее ему число, предоставивши самой человеческой мудрости открыть действительное имя антихриста. «Здесь», т.е. при открытии этого таинственнаго имени и его значения [1112], нужна мудрость, нужно особенное напряжение ума. При перенесении страданий антихристианскаго времени святым нужны были терпеливая надежда и вера (10 ст.), теперь же для того, чтобы воспользоваться откровением о числе и имени зверя, нужно быть мудрым [1113], но мудрым в христиански-нравственном смысле (Иак. 3, 15, 17), ибо по словоупотреблению свящ. Писания мудрость есть Божественное свойство (7, 2; 5, 12) [1114] и для людей может быть только даром Божиим (Деян. 6, 3; Иак. 1, 5; Еф. 1, 17).

А так как ум есть седалище мудрости, то и выражение «кто имеет ум» указывает собственно на того, кто мудр и любознателен в христианском смысле слова, кто ищет получить премудрость от Бога (Прем. 7, 25–26); только он и может счесть число зверя. Это и легко [1115] и трудно. Трудно потому, что требуется нравственное совершенство, легко же потому, что, с одной стороны, сами обстоятельства того времени [1116] будут способствовать этому, с другой стороны, и число зверя, которое нужно счесть, есть «число человека» (ἄριθμος ἀνθρώπου). Число не самаго зверя, не отвлеченнаго понятия [1117], не число с символическим значением [1118], но число человека (ср. 21, 17; Ис. 8, 1), т.е. число [1119], составляющее имя человека, в обычном употреблении и значении человеческаго имени.

Понятие человек – ἄνθρωπος, – употреблённое здесь без члена, имеет целию указать на обыкновеннаго человека, как живое существо известнаго рода. Число

имени – 666 – χξζ. Это число по некоторым спискам читается или как три рядом стоящие цифры – буквы χξζ [1120], или как цифровая номенклатура ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ, или как три буквы-цифры, но другия χιζ – 616. Первыя два чтения не представляют собою различия по существу, третье же решительно отвергнуто авторитетным заявлением св. Иринея [1121], прямо ссылающагося на предание.

Нужно отыскать такое человеческое имя, которое бы суммою своих букв, переведённых на цифры, давало сумму 666.

«Вот загадка [1122], которую многие пытались объяснить», говорит, подобно многим другим толкователям, Яковлев [1123]. Но есть ли основание для такого взгляда на содержание 18 ст.? Достойно ли св. тайнозрителя предлагать людям загадки для упражнения их мудрости? Цель откровения – научение и утешение. Поэтому и сообщение о возможности распознать антихриста по имени должно быть не загадкою, как таковою, но действительным средством раскрытия истины, не с целию затруднить ум христианина, но с целию противоположною.

Почему же Иоанн не назвал прямо этого имени, но скрыл его под таинственным числом 666? Те толкователи, которые под зверем разумеют историческую личность римскаго императора Нерона [1124] или Диоклетиана [1125], в умолчании тайнозрителя о его имени видят опасение подвергнуть христиан лишней опасности преследования: предполагается, что римская власть не могла бы простить христианам их взгляда на римскаго императора, как на антихриста – зверя. Но такое мнение, кроме его общаго противоречия понятию об Апокалипсисе, как бы откровении отдаленнаго будущаго,

не подтверждается и действительною суммою букв имён Нерона кесаря и Диоклетиана Августа [1126] и не объясняет, почему же имя зверя в книге написанной, по-гречески, должно читаться по-еврейски по почему берется не просто человеческое имя, но имя и титул (кесарь – август)? Точно так же всевозможными натяжками отличались и все подобныя этим мнения, которыя в антихристе думали видеть Магомета, патр. Никона (русские стороообрядцы), Напалеона и других исторических личностей. История в ея прошлом ещё не дала нам антихриста – зверя, и потому не может быть указано в прошлом и его имя или число его имени. Нисколько не лучше поэтому и то толкование [1127], по которому под зверем и его именем разумеется римское – латинское идолопоклонство (λατεῖνος): в тексте говорится об имени человека, а не о названии идолопоклонства того или другого народа. На неверной почве несомненно стоит и та попытка некоторых толкователей, которые звериное число 666 думали найти в точных и действительных исторических периодах прошлаго, например Брандт полагает, что число звериное суть годы от 740 до 1406, – годы возвышения папскаго могущества.

Числом зверя не может быть и имя міровой римской монархии будущаго времени [1128], ибо эта монархия (шестая), понимаемая как обнаружение міровой силы, хотя и не абстракция, но несомненно отвлечённое понятие, а не имя отдельнаго человека. Генстенберг вопрос о имени зверя, хотел решить очень просто. «Если, – говорит он, – тайнозритель откровения всецело живёт в священном Писании, то в области этого последняго должно искать и разрешения священной загадки. Она и будет там найдена. Во всём свящ. Писании Ветхаго завета встречается только один случай, где число 666

стоит в связи с именем, – это именно: сыновей Адоникама 666 (1 Ездр. 2, 13). Имя Адоникама должно быть именем зверя» [1129)]. Но эта простота идёт в ущерб истине; догадка носит слишком случайный и внешний характер сходства, и между антихристом и сыновьями Адоникама не может быть указано ни одной черты какого-либо сходства.

В другую крайность, в крайность темноты и запутанности впадают те толкователи [1130)], которые всё внимание обращают на число 666 и думают придать ему символическое значение. «Перевод числа на буквы имени, – говорит Клифот, – не имеет никакого другого основания, кроме тенденции: нужно, согласно с указанием текста, найти символическое значение числа 666. В этом числе шесть – первое – есть число творения Богом міра и дней человеческаго труда, второе шесть есть отрицательный момент, как указание на то, что не имеет свойства божественнаго совершенства [1131)], и третье шесть означает боговраждебное стремление человека обладать міром» [1132)]. Подобно сему выражается и Лютард, говоря, что «в число шесть, число міра и деятельности, заключён антихрист, субботу же дарует Христос, а вместе с нею и новый день вечнаго міра [1133)]. Это символическое значение будет распознано в имени антихриста». Как на право разсуждать так, толкователи ссылаются на имя Иисус – Ἰήσους. Это имя в совокупности букв (I= 10; η = 8; σ =200; ο = 70; υ = 400; ς = 200) даёт сумму 888. И если Иисус значит совершенство и блаженство, то число антихриста, равное 666, говорит о несовершенстве и грехе [1134)]. Но во всех этих разсуждениях, при стремлении избежать трудности нахождения собственнаго имени антихриста, не обращено должнаго внимания на самый текст. В тексте нарочито по-

вторено, что число зверя равносильно числу его имени; а если так, то нет никакого основания обращать исключительное внимание только на число, а не на число и имя.

И если нужно искать таинственный и символический смысл, то одинаково и в числе и в имени, так как они и в действительности вполне заменяются одно другим. Отсюда далеко от истины разсуждение, что число «зверя не есть знак чисто буквальный, но символический, таинственный и, вероятно, выражает характер исповедания веры или превратный образ мыслей и жизни того общества людей, которое здесь называется зверем» [1135].

Ближе к истинному пониманию задачи 18 стиха стоят те древнейшие и новейшие толкователи, которые отождествляя имя зверя и число его имени, относят их к антихристу, как его личное имя. Крементц в еврейском слове soter, которое даёт число 666, видит действительное имя будущаго антихриста, который будет в буквальном смысле губителем, разорителем, что и означает слово *soter*. Во всяком случае то истинное имя антихриста, которое даёт сумму 666, вместе с другими признаками будет принадлежать его исторической личности, как она изображена по пророчеству св. Иоанна ап. Павла и прор. Даниила.

Иоанн не назвал этого имени теперь, но не потому что хотел чрез это создать загадку, но потому, что знание этого имени теперь и не нужно, ибо безсполезно Оно будет нужно и полезно, только лишь в последнее время, когда появится тот человек, который и будет носить это имя. Имя Иисус, которое носит воплотившийся Сын Божий, носили и другие ветхозаветные люди, но оно сделалось спасительным именем, от ко-

тораго бегут бесы (Мф. 16, 17) только лишь после того, как им был назван Богомладенец; только с этого времени в этом имени стал заключаться особенный смысл, и только с этого времени знание его стало особенно важным. Точно так же и знание имени антихриста будет важно с того времени, как он явится на земле во всей своей силе гонителя. Оно должно служить знамением того, что приближается человеческое избавление (Лук. 21, 24).

Разсуждать так учить нас сам Иисус Христос. Иисус Христос говорит:*иной придёт во имя свое, его примете* (Иоан. 5, 43), следовательно, антихрист будет подобно Иисусу Христу известною человеческою личностию и подобно Ему будет носить собственное личное имя. Но, впрочем, выражение Спасителя говорит не столько о собственном имени антихриста, сколько о том, что он не будет признавать имени Божия и Его Божественнаго авторитета. Нас учат этому и свв. отцы. «Что касается до имени антихриста, – пишет св. Ипполит, – то мы не можем с точностию сказать, как именно думал о нём блаженный Иоанн: о сём мы можем только предполагать, когда антихрист явится. Тогда время покажет нам искомое «теперь» [1136)]. Лишь как на предположения и гадания он указывает на имена Титан, Еванфас, Латинянин, которыя дают число 666. Св. Андрей кесарийский говорит: «Упражняясь в слове, можно найти много имён, имеющих в себе это число, и нарицательных, и собственных, напр. Лампетис, Титан, Венедикт, худой руководитель, древний завистник и др. Но если бы нужно было ясно знать это имя, то его открыл бы видевший» (толк. на Апок.). Особенно много о числе и имени антихриста учит св. Ириней. Он говорит и о значении числа 666, замечая, что одинаковое повторе-

ние числа шесть указывает на возстановление антихристом всего богоотступничества, которое было в начале, середине и будет в конце времён (Прот. ерес. 30) Что же касается действительнаго имени антихриста, то св. Ириней делает следующее мудрое замечание: «Не малая опасность угрожает тем, которые ложно присваивают себе знание этого имени антихриста, ибо, если они полагают такое-то имя, а он прийдёт с другим, они легко будут обмануты, думая, будто еще нет того, кого надлежит остерегаться... Посему вернее и безопаснее ожидать исполнения пророчества, нежели предполагать и предрекать какия-либо имена, ибо может найтись много имён, заключающих в себе вышеозначенное число, и всё-таки этот вопрос останется нерешённым. Это я говорю не по недостатку имён, но по страху Божию и по ревности к истине, ибо имена Еванфас... Латинянин и особенно Титан содержат искомое число. Иоанн показывает число имени антихриста, имя же его умолчал, потому что оно недостойно быть возвещенным от Св. Духа» [1137].

Личное имя антихриста, очевидно, намеренно скрыто, по воле Божией с особенными премудрыми целями, и только будущия времена откроют имя этого чрезвычайного противника Иисуса Христа и св. Церкви [1138].

В исполнении желания узнать антихриста нужно начинать не с его имени, но с других его признаков, указанных в свящ. Писании, и имя антихриста, дающее число 666, нужно придать только тому (антихристу) лицу, к которому будут приложимы все другие признаки.

ВИДЕНИЕ ДЕВСТВЕННИКОВ (14, 1 - 5).



И взглянул я и вот – καὶ εἶδον καὶ ἰδού, так начинает Иоанн своё новое видение. Такое начало, подобно 4, 1; 7, 1–9, говорит о перемене сцены зрения. В предыдущей 13 главе Иоанн описывал видение ужасов антихристианскаго времени, когда антихристу и его лжепророку будет дана власть и возможность преследовать всех христиан, не соглашающихся признать его власти и принять на себя начертание имени или число его имени. Они, конечно, нуждаются в изменении и подкреплении, которыя отчасти даны были уже в 13, 5 –в указании на непродолжительность антихристианскаго времени и в 13, 9–10 – в указании на провосудие и воздаяние Божие. Но, чтобы ещё более пролить утешения в сердца истинных христиан, Иоанн видит и описывает новое, не земное, но небесное отрадное явление. Взор христиан возводится к небу, к их отечеству, к Божественному престолу и сонмам небожителей, окружающих его.

Иоанн видит Агнца стоящаго на горе Сионе, и с ним 144 тыс. Агнец, это – образ Иисуса Христа (5, 6–9; 12, 11; 13, 8), закланнаго за грехи человеческаго рода и Своею кровию приобретшаго людям право приближаться к престолу Божию (Иоан. 1, 12–13) и взывать к Богу: Авва Отче (Мр. 14, 36; Рим. 8, 15). Он стоит на горе Сионе. Что разумеется здесь под Сионом? Не та ли иерусалимская возвышенность, где стоял иерусалимский храм [1139], или, может быть, это «мысленный Сион», взятый, как неопределённый пункт собрания верующих последняго времени [1140]? Видение напоминает собою

выражение Евр.12, 22: *вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живаго, к небесному Иерусалиму и тьмам ангелов.* И как там под Сионом разумеется не земной, а небесный Иерусалим, город Бога живого, так точно и здесь имеется в виду небесный [1141] Сион, как место небеснаго храма, где Господь обитает среди ангелов и прославленных людей. Только видение небеснаго Сиона, града всемогущаго Бога, и могло быть вполне утешительным для гонимых христиан антихристианскаго времени: всемiрному антихристианскому царству (13 глава) здесь (в 14 гл.) противопоставляется всемогущее царство Божие, которому в действительности принадлежит обладание мiром.

Кроме того, по справедливому замечанию Генстенберга, «бедный естественный Сион для тайнозрителя давно потерял уже своё значение и был для него простою обыкновенною горою [1142] и мог быть только символом небеснаго Сиона. Эта мысль подтверждается и дальнейшим описанием видения. На Сионской горе вместе с Агнцем Иоанн видит 144 тысячи, у которых имя Его [1143] и имя Отца Его написано на челах. Толкователи не могут согласиться между собою в решении вопроса, кого нужно разуметь под этими 144 тысячами. Андрей кесарийский выражается неопределённо, говоря, что «они означают или многоплодие апостольскаго семени, или же новозаветных девственников». Тождественны ли эти 144 тысячи с теми, о которых была речь? (7, 9–17). Андрей кесарийский отвечает отрицательно, отвечают отрицательно [1144] и все толкователи. Для признания тождественности между теми и другими недостаёт определённаго члена в нашем месте, а его нужно было бы ожидать, если бы здесь речь шла о предмете, уже известном из предыдущаго. Затем, у одних

на челах лишь печать живого Бога, у других же имя не только Бога, но и Агнца. Значит, если те 144 тысячи только предназначались для достижения совершенства через перенесение страданий антихристианскаго времени, то эти представляются достигшими, ибо изображаются уже воспользовавшимися кровию Агнца, как средством достижения совершенства. Об этом говорит также и описание их нравственных свойств в 4–5 ст. Но главное различие их в том, что те 144 тысячи запечатлены на земле и, так сказать, для земли; эти же находятся на небе, и значение их запечатления – не условие их отличия от других, но как причина их единения с Агнцем и источник их небеснаго блаженства. Следовательно, это не то же израильское общество 7, 4, которое здесь представляется собранным в одно целое в земле иудейской под руководством Господа [1145)] в противоположность антихристианскому царству [1146)].

Точно так же эти 144 тыс. (14, 1) очевидно, не есть «христианская Церковь во время процветания империи зверя [1147)]; оне не те же самыя, которыя упомянуты в 7, 4–8, и которыя являются здесь, согласно Бож. обещанию 7, 2, целыми, несмотря на все ужасы антихристианских гонений [1148)].

По мнению других толкователей, эти 144 тыс. только напоминают прежних; они суть, вообще, прославленные христиане, перешедшие в вечность после страданий антихристианскаго времени [1149)], или те, которые в 7, 4–8 были лишь предназначены для прославления [1150)], или же, наконец, оне суть христиане из язычников, прославленные пред Богом подобно тем 144 тыс. израильтян, которые были предназначены к прославлению, как запечатленные (7, 2–4): первые – до общаго обращения израильскаго народа, последние – после [1151)].

Все эти объяснения основаны на предвзятой мысли о соотношении 144 тыс. (14, 1) с теми, которыя упомянуты в 7, 2. Но в действительности такого соотношения нет, разве кроме самаго числа 144 тыс. Впрочем, это число взято не для точнаго обозначения численности того и другого собрания, но для указания на полноту определённаго Богом количества совершенных: 144 тыс. есть число 12 колен народа Божия, умноженное на тысячу [1152]. Для безошибочнаго представления, кто такие эти 144 тысячи, нужно обратиться к самому тексту 14 главы.

Первее всего оне суть христиане прославленные, ибо являются не на земле, а на небе вместе с Агнцем. На их челах начертано имя Агнца и имя Его Отца. А это, применительно к 2, 17 и 3, 12, нужно понимать в смысле дарованной награды за предшествовавшие подвиги земной жизни. Их земныя жизнь, их христианские подвиги, их неуклонное последование и подражание Иисусу Христу – Агнцу непорочному, так проникли всё их существо, что как бы отражались на их челах и говорили о их принадлежности к Богу и Агнцу и потому о заслуженности их блаженства. На их челах имя не только Бога Отца, но и Агнца Иисуса Христа, так как человеческое спасение совершается и Богом Отцом и Богом Сыном (Иоанн 3, 35–36). Небесное блаженство прославленных, описываемое в 2 и 3 стихах, состоит в слушании и участии в небесном пении. Голоса пения Иоанн услыхал с неба. Это не означает того [1153], что голос пения слышался в другом месте, чем то, где находились 144 тысячи прославленных. Иоанн говорит здесь по отношению к себе и по отношению к себе определяет то место, откуда слышался голос. Голос слышался с той же Сионской горы, от того же небеснаго престола,

откуда Иоанн слышал голоса и ранее (4, 8; 5, 9; 7, 10) и где теперь к прежним небожителям присоединились новые. Голос был подобен шуму множества вод (1, 15) и звукам сильного грома (4, 5). Эти звуки сливались в одну дивную гармонию с мелодичными и тихими звуками гуслей. Под эти звуки пелась песнь перед престолом Божиим в присутствии четырёх животных и старцев, окружавших его. По содержанию песнь называется новою [1154], – новою в том смысле, что содержит в себе хвалу и благодарность за те Божественная благодеяния, которых удостоились избранные и совершенные христиане, теперь предстоящие пред престолом в количестве 144 тысяч. Это прославление воздаётся не за Божественное всемогущество міротворения (5, 11), не за человеческое спасение вообще (5, 9) [1155], но за те дивныя дела Божественнаго всемогущества и милосердия, которыя явлены были Богом в продолжение христианской истории и особенно в последнее антихристианское время: эта песнь была и победною [1156] и вместе благодарственною. Поэтому никто и не мог научиться этой песни (2, 17) и понять её, кроме тех 144 тысяч, которыя сами были свидетелями всего этого (1 Кор. 2, 9). В этом пении не принимали участия ни ангелы [1157] ни другие прежде прославленныя христиане [1158], но только эти 144 тысячи [1159], как искупленные от земли. Последнее выражение (οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς) указывает не на общее дело искупления человеческаго рода от греха, проклятия и смерти [1160], но на частное дело искупления, избрания (Фил. 1, 23), изъятия (ср. 5, 9) из среды живущих на земле. Следовательно, искупленные от земли суть те, которые, освободившись от нечестий и страданий земной жизни [1161], предстоят пред престолом Бога и Агнца, как небесные граждане [1162].

Кто же теперь сами по себе эти 144 тысячи, искупленных от земли, и в чём их заслуга перед Господом? На это отвечают 4 и 5 стихи.

Первее всего, они суть те, которые не осквернились с женщинами (1 Тим. 2, 14; Сир. 25, 24; 2 Кор. 7, 1). Здесь, очевидно, разумеется не плотское блудодеяние, как грех против седьмой заповеди, грех плоти и грех духа – сердца (Мф. 5, 27–28); точно так же нельзя здесь иметь в виду блудодеяния в переносном смысле слова, т.е. идолопоклонства и всевозможных пороков. Свобода от этого, не запятнанность в этом отношении не составляет особенной христианской добродетели. Соблюдать себя от прелюбодеяния (Евр. 13, 4; 1 Кор. 7, 1–8; 1 Тим. 4, 1–13) и от духовнаго идолопоклонства (1 Иоан. 5, 21) предписывается свящ. Писанием как непременная обязанность каждаго христианина. В похвалу и особенное достоинство совершенных ставится то, что они не осквернили себя с женщинами; они вообще не сообщались с женщинами, были строгими девственниками [1163)], не женились и не выходили заму [1164)]. Девство есть высшая христианская добродетель, она признана таковою Иисусом Христом (Мф. 19, 11–12), и по апостолу девство выше супружества (1 Кор. 7, 8, 9, 32, 33, 38). Целомудренность есть долг и обязанность каждаго христианина, но безбрачие есть подвиг совершенства. Но только в последния времена [1165)] возможно такое отрицательное отношение к брачной жизни, когда не только отдельныя и единичныя личности принимают на себя подвиг безбрачия, но целое христианское общество в количестве 144 тысяч. Тогда избранные и совершенные для того, чтобы оставаться верными христианству при страшных гонениях антихриста среди невозможных условий [1166)], должны будут совершенно отказаться от

брачной жизни, которая может связать их нежелательными узами с антихристианским міром. Этим девственникам будет присуща не только добродетель полнейшаго целомудрия, но девственность в широком смысле этого слова, как высшая христианская добродетель или как совокупность всех христианских добродетелей, как совершеннейшая чистота и невинность (2 Кор. 16, 2; Еф. 5, 25–28)[1167].

О подобном же говорит и ***второе достоинство*** 144 тысяч искупленных; они всюду следуют за Агнцем, куда бы он ни пошёл Эта характеристика – обозначение награды, её нельзя сближать с 7, 17 и принимать[1168] за указание на источник блаженства, заключащийся в тесном общении с Агнцем – Иисусом Христом; скорее всего она есть дальнейшее исчисление заслуг искупленных. Они суть избранные и совершеннейшие, ибо, презрев брачную жизнь, презрев все блага спокойной общественной и семеной жизни, предали себя на всецелое служение Богу (ср. 1 Кор. 7, 32–33) и в этом смысле всюду ходят за Агнцем, т.е. неуклонно исполняют все предписания Иисуса Христа и во всём подражают Ему (ср. Мф. 10, 38; 16, 24; Лук. 9, 57–62)[1169].

Третья черта достоинства искупленных указывается в конце 4 ст.: они искуплены из людей первенцами для Бога и Агнца – ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ ἀρνίῳ[1170]. Они первенцы в смысле лучших и избраннейших (Рим. 11, 16; Иак. 1, 18)[1171], они «первенцы того совершенства, которое будет достижимо при исключительных обстоятельствах последняго времени»[1172]. Жизнь безбрачная, вполне посвящённая Богу, конечно, есть самая трудная, поэтому она и возвеличивается Господом Богом. С добродетелью строгой девственности должны быть нераздельны и другия добродетели. Девственники, как об

этом говорит и Апокалипсис (ст. 5), должны быть совершенно свободны от лжи и вполне непорочны. Ложь – лукавство есть общее понятие неистинности, и потому свобода от лжи есть указание на высшую чистоту и совершенства нравственнаго состояния. Лжец, по св. Иоанну, тот, *кто говорит: я познал Бога, но заповедей Его не соблюдает* (1 Иоан. 2, 4), и высшая ложь (Иоан. 2, 22) идёт рука об руку с богоотступничеством и человеконенавистничеством (Рим. 1, 25). Все люди – по природе лжецы, и враг человеческаго спасения прямо называется отцом лжи (Иоан. 8, 44); отсюда полнейшая искренность и истинность во всем есть выражение полной победы человека над диаволом, полная свобода от его злых искушений и потому полнейшая непорочность (ср. 1 Петр. 2, 22) [1173)].

Итак, эти 144 тысячи, стоящия вместе с Агнцем на горе Сионе суть избраннейшие и совершеннейшие христиане и преимущественно христиане последняго антихристианскаго времени. Такие христиане существуют и подвизаются в христианской Церкви и теперь, и есть тот сын – муж, о котором была речь в 12 гл. 5 ст. Как тот первенец жены – Церкви, так и эти первенцы; как тот был восхи́щен к престолу Божию, так и эти ходят пред Агнцем и суть первенцы Богу и Агнцу. Там сын – муж один, но там символ; здесь же их 144 тысячи, ибо взято число, выражающее полноту всех избранных и совершенных христиан, которые достигали и будут достигать совершенства.

Во времена антихриста, при тогдашних чрезвычайных условиях, совершенных христиан будет особенно много, и они могут быть сопоставлены с теми 144 тысячами, которыя будут запечатлены печатью Божиею, как совершеннейшие и избраннейшие, достигшие совер-

шенства после общаго обращения в христианство израильскаго народа и нашедшие силу для этого совершенства в той радости, которая должна наполнить христианския сердца при таком важном событии. И те и другие – одинаково совершеннейшие и избраннейшие, но одни (девственники) достигали своего совершенства известными подвигами христианских добродетелей, другие же (запечатленные) достигнут своего совершенства в последние дни и исключительным подвигом в борьбе с антихристом; одни постепенно составляют определённое Богом число, другие же составят его в короткое время начала антихристианскаго царства: одни – на небе, другие – на земле.

ВИДЕНИЕ ТРЕХ АНГЕЛОВ ВЕСТНИКОВ (14, 6 - 13).



От неба, где происходило предшествовавшее явление, взор тайнозрителя ст. 6 ст. обращается к земле. Он видит то, что происходит на земле приблизительно в то время, к которому относится предшествующее небесное явление. В этом последнем была раскрыта истина, что все совершенные христиане-девственники к концу царства антихриста составят целое небесное общество и за свои подвиги добродетели будут пользоваться предначатием вечнаго блаженства в тесном единении с Агнцем – Иисусом Христом. Между тем, на земле, на которой в это время господство антихриста будет уже в полном развитии, будут совершаться последние призывы к покаянию и предостережения о наступлении страшнаго суда.

Иоанн видит (в видении) другого таинственнаго ангела. Он называет его другим (ἄλλος) не для указания его места в порядке явлений ангелов, но, как замечает Генстенберг, для обозначения другого, иного содержания откровения; и всё выражение может быть заменено следующим: я видел другое видения, именно, ангела, летящаго посреди неба [1174]. Ангел здесь не Христос, не обыкновенные пророки провозвестники Бож. воли [1175], церковные учителя и проповедники и не ангелы-хранители и руководители людей в их познании путей Бож. міроправления [1176]. Для Иоанна, в его видении, он был действительным ангелом, одним из безчисленнаго множества служителей Бож., безплотных вестников Бож. воли [1177].

В общем же раскрытии Бож. откровения Апокалипсиса ангел в этом видении есть лишь орудие этого раскрытия, он лишь указание на последующее, нужно разсматривать не его, но то, что он возвещает. Он летит посреди неба ἐν μεσουρανήματι (8, 13) для того, чтобы весь мір слышал возвещаемое им [1178], ибо это, действительно, имеет для него (міра) важное значение и предрешает его судьбу. В руках ангела *вечное евангелие*, т.е. некоторый свиток, книга (10, 2), заключающая в себе известное содержание. Вечным это евангелие или собственно его содержание названо не потому, что «оно остаётся всегда неизменным, как предопределённое от века раскрытие Бож. домостроительства» [1179], ибо для людей оно существенно меняется и об одном было возвещено в Ветхом завете, а о другом – в завете Новом, но потому, что заключает в себе слово Божие, которое *нетленно, живо и пребывает во веки* (1 Петр. 1, 23–25; ср. Мф. 24, 3–5) [1180], потому, что имеет длю людей всегда одно и то же высшее и непреложное значение и цену [1181].

Евангелие в руках ангела было лишь символом его проповеди, сама же эта проповедь, как содержание Евангелия, узнается из дальнейших слов и особенно из ст. 7. Ангел держал в руках Евангелие лишь как знак того, что он послан благовествовать всем живущим. Слова: Евангелие и благоветствовать; εὐαγγέλιον + εὐαγγελίσαι (более правильно, чем εὐαγγελίσασθαι)[1182] (ср. Гал. 1, 11; 1 Кор. 15, 2), хотя обыкновенно употребляются в смысле возвещения благой и радостной вести, однако, этому словоупотреблению не противоречит и дальнейшее указание на благовестие, как призыв бояться Бога.

Сообразно с Лук. 3, 8, Апок. 10, 7, благовествованием может быть и должна быть названа всякая весть, приходящая к людям от Бога чрез ангела[1183]; всякая весть от Бога есть благая весть, хотя бы возвещала суд и наказание, ибо и угроза судом есть благой призыв к покаянию и возвещение явления на земле Бож. правды, которая предполагает собою воздаяние праведникам[1184]. Поэтому совершенно излишне старание некоторых толкователей[1185] доказать, что здесь под Евангелием и его благовествованием разумеется то же самое Евангелие Иисуса Христа, та же весть о свершённом Им спасении человечества, которую ещё раз ангел Божий возвещает всему міру. В таком случае пришлось бы совершенно разделить 6 и 7 стихи, но этого не допускает их очевидная тесная связь. Благовестие ангела было назначено для живущих на земле, всякому племени, колену и языку[1186]. Здесь разумеются все жители земли без исключения и подразделения, не только грешники и язычники[1187], но и праведники. Для праведников это благовестие было повторением (13, 10) и заключало в себе несомненное утешение, так как предска-

зывало приближение общаго суда и общаго воздаяния котораго ждали все праведники (6, 10). Относительно того, каково содержание этого благовестия по отношению к грешникам, говорится в 7 стихе. Обращаясь к ним, ангел говорит: *Убойтесь Бога и воздайте Ему славу.* Нельзя предполагать [1188)], чтобы в этих и последующих словах заключалось указание на проповедь Евангелия среди всех народов земли, та проповедь, о которой говорил Спаситель (Мф. 24, 14), как о знамении близости кончины міра. В пользу этого мнения не говорит ничего и то предположение, что в конце стиха речь о Боге только как о Творце всего міра, каковой истины, по-видимому, не знают те, к кому обращено благовестие. Но, во-первых, ссылка на Мф. 24, 14 ничего не доказывает, ибо там говорится не о каком-либо усилении миссионерской проповеди Евангелия должно быть уже проповедано везде и всем должно быть известно его содержание. А во-вторых, неверно и предположение, что содержанием проповеди ангела есть возвещение истины о бытии Бога Творца и Міроправителя, Которому должны воздавать поклонение все Его твари. Содержание этой проповеди не познание Бога, но: «Убойтесь Бога». Страх Божий есть начало всякой премудрости (Притч. 9, 10), он есть и необходимое условие для покаяния.

Если люди по действию диавола из-за страха пред его насилиями и под влиянием его козней поклонились зверю-антихристу (13, 7), то теперь, в противоположность этому, они призываются из-за страха пред Богом и воздать Ему славу, как действительному Міроправителю, как единственному высшему и всесовершеннейшему Существу. Настал для людей последний час возможности покаяния, ибо наступил последний час суда,

после котораго уже не будет этой возможности [1189].

Поклонитесь (а «не познайте») истинному Богу, говорит благовестие, и не почитайте твари выше Творца (Рим 1, 25; Пс. 95, 7). Только Господь есть истинный Бог, ибо Он есть Творец міра, Творец неба и земли, моря и источников воды (Ср. Иер. 10, 11; Деян 14, 15). Если же Бог есть Творец всего, то Он, конечно, есть и Властитель всего, и Ему принадлежит истинное господство, и истинное царство на земле, и казни, постигающия землю, и царство антихриста, о которых было возвещено (8, 7–12) и будет возвещено впереди (16, 1–9), являются очевидным доказательством этой истины, равно и безсилия антихриста, который ничего не может противопоставить этим казням. Это видение ангела с призывом к покаянию служит дополнением к явлению двух свидетелей (11, 3–12) во втором порядке. Как те два свидетеля призывали людей к покаянию, так точно и здесь говорится о подобной же проповеди. Может быть даже, что разумеются здесь именно эти свидетели; но во всяком случае – это лица, подобныя им; это – проповедники-апостолы последняго времени, как были они и в первое время христианства. Поэтому и их проповедь названа евангелием, хотя, кроме благовестия о Христе, содержала и призыв к покаянию.

За первым призывом к покаянию последовал второй. На первый, состоящий в простой проповеди, в указании на прошедшее и на Божественныя свойства Творца и Судии, люди антихристова царства, подобно современникам Ноя, отвечали равнодушием. В виду этого второй призыв, подобно тому как это было по отношению к фараону и египтянам (Исх. 8, 2), состоит в указании на действительную жизнь антихристианскаго міра. Эта казнь – падение Вавилона. Новый ангел, ан-

гел новаго, следующаго видения, указывает людям на совершившееся падение (ст. 8) с тою целию, чтобы побудить их воспользоваться этим событием, как призывом к раскаянию.

Толкователи совершенно расходятся в решении вопросов, как понимать это откровение и что нужно разуметь под Вавилоном.

Прошедшее время глагола «пал» (ἔπεσεν) указывает на событие не в отношении его ко времени жизни тайнозрителя и самаго видения, но лишь на его место в порядке других видений Апокалипсиса. Вавилон представляется падшим только в видении, и только в видении на это указывается людям антихристианскаго времени. Явление ангела с вестию о падении Вавилона нельзя принимать за предсказание, которое в употреблении прошедшаго времени заключало бы указание на непременность будущаго события, представлявшагося взору тайнозрителя как бы уже совершившимся [1190]; нельзя уподоблять это явление и тем ветхозаветным пророчествам (Ис. 21, 9; Иер. 50, 2; 51, 8 и др.), где будущия события изображались уже совершившимися. Падение Вавилона в свое время, во время конца антихристианскаго царства, будет событием совершившимся, и тогда-то оно и будет ангельскою вестию для антихристианскаго міра, будет знамением времени, одним из последних предсказаний близости общаго страшнаго суда. Это будет началом суда, первым камнем, брошенным в міp при его осуждении Богом (18, 21).

Сообразно с этим нужно объяснить и самое наименование Вавилона. Нельзя согласиться с толкователями, подразумевающими здесь под Вавилоном языческое римское царство, «которое, как желал этого тайнозритель, говорящий языком еврейскаго и христиан-

скаго современнаго ему общества, должно пасть, как пал и Вавилон исторический [1191]; равным образом нельзя также ограничивать значение видения падения Вавилона предсказанием разрушения Рима варварскими народами (под предводительством Алариха) [1192]. Первое понимание не согласно с боговдохновенным достоинством Апокалипсиса, второе же (а вместе с тем и первое) противоречит тому общему положению, что Апокалипсис – откровение по преимуществу отдаленнаго и будущаго и событий антихристианскаго времени.

Это мнение, что под Вавилоном разумеется языческий мір [1193], столица римской империи, основывается кроме общих догадок и сближений на 1 Петр. 5, 13, где будто бы Вавилоном названа римская столица. Но последнее вовсе не доказано; да если бы и было доказано, то всё-таки ничего не может говорить в пользу указаннаго мнения: что сказано ап. Петром, того нельзя с обязательностию приписывать св. Иоанну.

Вавилон известен в свящ. Истории как главный город царства, враждебнаго иудейскому народу. Поэтому нужно ожидать, что и в откровении о будущем боговраждебном царстве антихриста Вавилон взят, как указание на главный город этого царства. Вавилон есть прекрасный образ для всякаго боговраждебнаго города [1194], потому что в нём, в лице вавилонскаго народа и его царей, особенно сильно выразилось стремление человеческой силы и человеческой мудрости стать выше Божественной силы и Бож. мудрости (Дан. 4, 27) [1195]. А так как и в последнее антихристианское время царство антихристово задастся такою же целию заменить всё святое и Божественное человеческим и антихристианским, то и главный город этого царства как нельзя ближе будет напоминать собою древний Вавилон. И

если ветхозаветные пророки весьма часто пророчествовали о падении Вавилона и о сокрушении его богувраждебной силы, то о таком же падении говорится и в Апокалипсисе. Даже самое выражение этого последняго: *Пал, пал Вавилон, город великий,* представляет собою как бы повторение ветхозаветных пророчеств о падении халдейскаго Вавилона, именно (Ис. 21; Иер. 50, 2; 51, 8; Зах. 2, 11). Так что сообразно с этим и в соответствие тому, что в 14 гл. речь идёт о последних временах антихриста, под падением Вавилона естественнее всего понимать падение будущаго Вавилона, главнаго города будущаго антихристианскаго царства [1196)], не с таким же собственным именем, но с таким же характером его жителей и с таким же свойством и задачами власти его правителя. И как после падения истор. Вавилона еврейский народ мог возвратиться в Иерусалим (Ис. 21, 9), так и после падения будущаго Вавилона должна наступить свобода чад Божиих, которой, по слову апостола, ожидает вся природа (Рим. 8, 21).

Причиною падения будущаго Вавилона выставляется то же, что было причиною падения и халдейскаго Вавилона. Это – именно идолопоклонство, религия, враждебная истинной религии. О халдейском Вавилоне прор. Иеремиею было сказано, что он был золотою чашею, опьянявшею всю землю; народы пили из нея вино и безумствовали (Иер. 51, 7). Подобно сему и о причине падения будущаго Вавилона говорится, что он яростным вином блуда своего напоил все народы – ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς. В ветхозаветных пророческих писаниях мы встречаемся с выражениями о вине ярости Божией (Ис. 51, 17, 22; Иер. 25, 15); там, равно как и в Апокалипсисе (14, 10), слово «ярость» указывает на силу Божия гнева. Но здесь сло-

во τοῦ θυμοῦ – «ярости» (яростным) употреблено в первоначальном и коренном значении слова θυμός (от θύω – в значении «жгу») в значении жара, пламени [1197]. Блудодеяние названо яростным вином в смысле его силы воспламенять человеческое тело, человеческия страсти.

Понятие же самаго блудодеяния и любодейцы в свящ. Писании очень часто употребляется в применении к городам (Ис. 1, 24; 23, 15, 17, 22; Наум. 3, 4) и обыкновенно указывают на всё то развращающее влияние, которое оказывают те или другие города на народы своею торговлею, своими правами и своим идолопоклонством. В приложении к нашему месту вино ярости блудодеяния Вавилона будет означать не общую роскошную жизнь, которая может служить соблазном [1198], но по преимуществу то из этой жизни, что более всего возбуждает гнев Божий. А это заключается ближе всего в религиозно-нравственном развращении; причиною падения будущаго Вавилона будет то, что он явится главным центром антихристианской силы и антихристианских соблазнов, отвлекая людей от истиннаго богопочитания и побуждая их поклоняться антихристу.

Падение Вавилона, как главнаго города будущаго антихристианскаго царства, было лишь началом страшнаго суда над міром. Суд должен распространиться на всё царство, и гнев Божий обрушиться на всех, принадлежащих к этому царству.

Как бы для усиления впечатления от падения Вавилона третий ангел громким голосом обращается с угрозою ко всем поклоняющимся зверю и принимающим его начертание на своё чело или на свою руку. Угроза, очевидно, обращена к тем самым людям, которые имелись в виду в 13, 16 [1199] и которые, по изображению 8 ст.,

упивались и услаждались яростным вином вавилонскаго блудодеяния, т.е. роскошною антихристианскою жизнию. Теперь, в противоположность этому, им угрожается предстоящею необходимостью пить из чаши гнева Божия. Это – обычное пророческое выражение о Бож. гневе; только здесь оно усиливается новыми пояснениями. Вино, говорится, цельное, т.е. не разбавленною водою, что обыкновенно делается для уменьшения его крепости. Такое вино должно означать гнев Божий, нисколько не смягчаемый Божественным милосердием. Милость Божия всегда сопровождает Бож. суд над человеком (Пс. 84, 11), и если теперь о ней не упоминается, то, очевидно, речь идёт о последнем страшном суде после окончательнаго падения антихристианскаго царства. Поэтому в конце 10 ст. и 11 ст. говорится о таких наказаниях и мучениях, которыя, обычно, в свящ. Писании прилагаются к описанию вечной жизни грешников.

Грешники, поклонявшиеся зверю, будут мучимы в огне и сере. На основании Быт. 19, 24 и Лук. 17, 29 огонь и сера являются принадлежностью адских мучений, на что указывают также и следующия места свящ. Писания: Апок. 19, 20; 20, 10; 21, 8; Мф. 5, 22; 13, 42; Лук. 16, 24; Ис. 66, 24. Выражение, что мучения будут происходить пред Агнцем и пред святыми ангелами, т.е. как бы в виду их, указывает на особенную силу мучений, горечь которых будет увеличиваться ещё от того, что мучимые будут сравнивать своё мучение с блаженством святых и постоянно думать о тех, за вражду к которым они сделались достойны вечнаго наказания. Новая черта вечных мучений, что дым от них будет восходить во веки веков, напоминает собою место из пророка Исаии: *превратятся реки его в смолу и прах его в серу, и будет*

земля его горящею смолою: не будет гаснуть ни днем ни ночью, вечно будет восходить дым ея (34, 9, 10; ср. Ис. 66, 24; Быт. 19, 28). Мучения грешников будут постоянны; им не будет перерыва, и поклонявшийся зверю грешник, мучимый изо дня в день, не будет иметь ни одной минуты успокоения, ни малейшаго времени, свободного от этих мучений.

Таким образом, мучения являются страшною противоположностию вечному блаженству небожителей, о которых было сказано это; они ни днем ни ночью не знают покоя, но не от мучений, а от добровольнаго славословия: «Свят, Свят, Свят» (5, 8–10).

По контрасту, от изображения будущей судьбы грешников тайнозритель обращается к святым, ещё живущим на земле. *Здесь*, – говорит он, – *терпение святых* (ὧδε ὑπομονὴ τῶν ἁγίων). «Здесь» равносильно: «по отношению к сказанному», «имея в виду сказанное». Терпение – ὑπομονή, как и 2, 2; 13, 10, означает не простое терпеливое перенесение страданий и лишений, но терпение, соединённое с надеждой, или, собственно, терпеливое ожидание. И всё выражение 12 ст.: *здесь терпение святых и соблюдающих* (οἱ τηροῦντες) *заповеди Божии и веру в Иисуса,* указывает на то, что святые, в угрозе грешникам страшными наказаниями ада, должны почерпать для себя утешение и ободрение, преодолевать малодушие при своём постоянном исповедании христианской веры среди антихристианских гонений (ср. 1 Иоан. 3, 23) и питать твёрдую надежду, что эти гонения скоро кончатся.

Но и, кроме этого, святым, гонимым антихристом, а равно и всем вообще христианам всех времён возвещается новое утешение от престола Божия. Иоанн слышит небесный голос, но не известно чей, – голос ли

Иисуса Христа, или голос одного из блаженных, или старцев [1200], или, вообще, небесный голос [1201], как голос Божий, голос Бож. откровения. Этот голос повелевает Иоанну написать: *Отныне блаженны мёртвые, умирающие в Господе.* Повеление равносильно 1, 19 (ср. 22, 10) и говорит о том, что истина этого откровения должна занимать видное место и существенное значение среди других истин, которыя уже) возвещены *ему и* которыя уже возвещены ему и которыя будут возвещены.

Слово: «отныне» – ἀπ' ἄρτι (Мф. 26, 14; Иоан. 1, 51), «с этого времени», помещённое русским переводом в начале предложения, в действительности должно стоять в конце его, после: в Господе умирающие (ἀποθνήσκοντες) [1202]. Оно относится и к блаженны [1203], μακάριοι и к умирающим [1204] и говорит не о том только, что и умершие и все умирающие становятся блаженными в Господе с момента видения, и не о том исключительно, что будут блаженны все умирающие после видения, но и то и другое; вообще, блаженство принадлежит всякому умирающему в Господе без отношения ко времени видения.

Мёртвыми в свящ. Писании (Мф. 8, 22; 8, 10; 1 Сол. 4, 16; 1 Кор. 15, 18) одинаково называются и праведники и грешники, поэтому в 13 ст., чтобы показать, о ком собственно идёт речь и кому принадлежит блаженство, прибавлено пояснение: умирающие в Господе – οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες. Это добавление находит себе объяснение в словах Спасителя: *пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе, так и вы, если не будете во Мне* (Иоан. 15, 4); оно говорит о тесном общении между умирающим и Господом. Здесь, таким образом,

имеются в виду не мученики только (ср. 2, 10), но, вообще, все христиане, которые умирают в истинной вере в Иисуса Христа и в твёрдой надежде на Его милосердие (1 Кор. 15, 18; 1 Сол. 4, 16). Они в самой своей жизни доказывают, что они достойны блаженства, как дара любви Божией, ибо и сами возлюбили Господа, доказывая это исполнением Его заповедей (Иоан. 15, 10) [1205].

Таковых «утешает откровение, возвещая, что, когда бы ни постигла их смерть, при каких бы условиях они ни покинули своей земной жизни, после их смерти ох ожидает блаженство. Да (ναί), *истинно это !* – говорит Дух Божий, – Дух сообщающий откровение [1206], и ἵνα ἀναπαύήσονται славянский перевод передаёт «да почиют», русский же совсем опускает ἵνα [1207] поэтому пусть успокоятся они от трудов своих. Труды, это – не что иное, как вся жизнь христианина, которая есть непрестанный труд, непрестанная работа и непристанное несение креста. Царствие небесное силою берётся, и употребляющие усилие восхищают его (Мф. 11, 12; Апок. 2, 2; Иоанн. 4, 38).

Христианский труд, или труд христианскаго совершенствования, сопровождающийся нередко несчастиями, страданиями и лишениями в земной жизни, после смерти вполне прекратится; тогда останутся лишь плоды этого труда, лишь его благия и утешительныя последствия (1 Сол. 1, 3; 1 Кор. 3, 8; 15, 58). То, что совершит человек хорошаго в этой жизни, не пропадёт для него и для его блаженства в будущем; всё хорошее пойдёт вслед за ним и после его смерти. Добродетельный человек, усовершась в добродетельной жизни, складывает себе сокровища на небе. Его добрыя дела на земле и для земных предварят его на небе, куда он явится после своей смерти. По ним, по их достоинству, как бы по

некоторой одежде, будет судим каждый христианин (Мф. 22, 13) и, сообразно с ними (2 Кор. 5, 10), или будет принят в брачный чертог, или низвержен в тьму кромешную.

Видение жатвы и обрезания винограда (14, 14 - 20).



Рассмотренное видение 14 гл. очень близко подходит к последнему моменту всемiрной истории – к страшному суду. Последнее видение 9–11 ст. уже предсказывает близость наступления вечных мучений грешников: всё в мiре достигло своей намеченной цели и предела. Видения 14–20 ст. непосредственно примыкают к видению 8 стиха и раскрывают как уже действительное событие то, что было только предсказано в 9–11 стихах. Суд Божий начался с Вавилона, главнаго города будущаго антихристианскаго царства. Вавилон пал (ст. 8), но нечестивые, не смотря на это и не обращая внимания на угрозы вечными мучениями (9–11), по-прежнему коснели в своём нечестии. Мера долготерпения Божия истощилася, настал час воздаяния и праведникам и грешникам. И вот Иоанн в новом видении (*и взглянул я* – εἶδον) видит среди светлых облаков подобнаго Сыну человеческому, имеющему на голове золотой венец, а в руке – острый серп [1208].

Светлое или белое (λευκός) облако, сопровождающее и окружающее предмет явления, есть знак величия и славы и составляет, так сказать, существенную черту будущаго второго пришествия Господа. Особенно выразительно в этом отношении следующее выражение свящ. Писания: *и увидят Сына человеческаго, грядущаго на облаках небесных с великою силою и славою*

(Мф. 24, 30; Лук. 21, 27). Среди светлых облаков Иоанн видит и величественно возседающаго (4, 2–4) подобнаго Сыну человека. Подобный – ὅμοιος – говорит не о приблизительном отдалённом сходстве и напоминании, но о действительном тождестве и равно слову ὡς, как оно употреблено, напр., в 5, 6. Самое выражение о подобии нужно сопоставить с 1, 13; Мф. 24, 30 и Дан. 7, 13 и видит в нём то же самое значение. Явившийся, очевидно, не ангел, безплотный дух, представлявший собою Иисуса Христа [1209], не ангел смерти [1210], не человек в образе ангела, являющагося образом людей, служащих на земле орудием Божественнаго суда, [1211] но Сам Иисус Христос [1212], Мессия [1213] в Своём образе человеческаго Сына, грядущий в міре для суда над ним. Это вполне подтверждается эпитетом Сына человеческаго, который прилагается в свящ. Писании только к Иисусу Христу и именно к Мессии, сначала приходившему для искупления человеческаго рода, а потом имеющаго прийти для суда над ним.

Подтверждается это понимание и тем еще, что во-1) сидящаго окружают светлыя облака (Мф. 24, 30), во-2) на Его голове золотой венец, который в откровении всегда служит знаком царскаго достоинства (ср. 19, 12; 6, 2; 9, 7) и нигде не приписывается ангелам [1214] и в-3) в Его руке острый серп. Эта последняя черта напоминает выражение Мф. 9, 38: *Молите господина жатвы* (ср. Мр. 4, 29). Серп есть орудие жатвы, и если жатва, которая означает суд над міром, должна произойти по повелению Иисуса Христа (Мф. 13, 30), то всего естественнее Его и нужно разуметь под имеющим серп для жатвы. Не противоречит признанию в сидящем с серпом в руках Иисуса Христа и то, что говорится в 15 ст. Из храма вышел новый ангел, который сказал сидяще-

му с серпом в руке, чтобы Он пустил серп Свой и пожал. Как согласить, что ангел даёт повеление Иисусу Христу, если мы будем подразумевать Его под образом сидящаго? Совершенно свободно. Храм здесь, конечно, не храм иерусалимский, не Церковь Христова [1215)], но храм небесный [1216)], тот самый, который был упомянут в 11, 19, который есть жилище Божие и источник всякаго откровения и основа исполнения Божественного предопределения. Ангел, выходящий из этого храма, есть, таким образом, вестник Бож. повеления, предопределённаго от века (15, 5–6; 16, 1). Следовательно, речь не о приказании от ангела, но о приказания чрез ангела. Повеление исходит от Самого Бога, речь об исполнении воли Божией. Но и Сам Иисус Христос неоднократно свидетельствовал, что Его деятельность, как Сына, всегда сообразовывалась с волею Отца небеснаго и Он был ея исполнителем (ср. Иоан. 5, 19, 27, 30 и Апок 1, 1). И в данном случае Иисус Христос, грядущий на облаках, является исполнителем Божественного предвечнаго предопределения о суде над человеческим родом; а самое повеление чрез ангела близко напоминает слово Спасителя, что о дне и часе Его второго пришествия никто не знает, кроме небеснаго Отца (Мр. 13, 32; Деян. 1, 7).

Итак, Иисус Христос, как Богочеловек, получает Божие повеление произвести жатву: *пусти серп твой* (πέμψον τὸ δρέπανον). В последних словах заключается олицетворение: серп как бы живое самодействующее существо, которому самому предоставляется совершить своё дело (Мр. 4, 29; Иоан. 3, 13). Пришло время жатвы, ибо жатва на земле созрела (ὅτι ἐξηράνθη ὁ θερισμὸς τῆς γῆς). Жатва (ср. Мф. 9, 37) – не дело жатвы (Мф. 13, 20), но то, что подлежит жатве. Эта жатва уже созрела,

и мало того, что созрела, но, – на что указывает глагол ἐξηράνθη (от ξηραίνειν) – «изсушать» (16, 12), – перезрела и не может без вреда оставаться не сжатою [1217)].

Самый образ жатвы в свящ. Писании обыкновенно употребляется для обозначения духовной жатвы, или суда, – таковы, напр., места Мф. 9, 38; 13, 36; Иоан. 4, 35; Мр. 9, 29. Но особенно ясно представление жатвы сближено с понятием последняго суда у прор. Иоиля: *Я возсяду, чтобы судить все народы отовсюду. Пустите в дело серпы, ибо жатва созрела... Близок день Господень в долине суда* (3, 12, 13, 14). Жатва и, по слову Спасителя, есть кончина міра (Мф. 13, 39), так что и здесь под явлением сидящаго, т.е. Иисуса Христа, с серпом для жатвы и самая жатва всей земли означает второе пришествие Господа для суда над міром. Оно будет в то время, когда этот мір в своём развитии и добра и зла дойдёт до предопределённаго Богом предела, когда праведники явят себя достаточно совершенными и достойными предуготовленных им наград, а грешники вполне обнаружат свою злобу и нераскаянность. Но эта жатва ещё не жатва наказания, не есть произнесение приговора и над нечестивыми, каковою она представляется у пр. Исаии 27, 11 и у Иеремии 51, 33. О жатве в ея последнем смысле говорится далее. Теперь же в 15 ст., по-видимому, говорится только о жатве, как отделении пшеницы от плевел (Мф. 13, 30). Это – картина не всего страшнаго суда, о котором предсказывалось в 14, 7, но только его начала; это тот момент его, когда Судия Господь *возсядет на престол славы Своей; и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других* (Мф. 25, 31–32), когда Он чрез ангелов *соберёт избранных Его от четырёх ветров от края небес до края их* (Мф. 24, 31). Таким образом, апокалиптическая жатва есть со-

брание Господом всех верных (1 Сол. 4, 17) и выделение их от нечестивых пред произнесением окончательнаго приговора после страшнаго общего суда [1218].

О самом суде в этом месте Апокалипсиса умалчивается, и непосредственно за явлением жатвы следует явление обрезания винограда (17–20 ст.), как картина осуждения грешников на вечныя мучения. Иоанн видит другого новаго ангела, который выходя из храма, как и ангел – вестник ст.15. Он также имеет в руке серп, как и сидящий на облаке (ст. 14), но не окружён облаками и не имеет короны на голове. Все эти признаки ясно отличают его от ангела Иисуса Христа [1219] и ставят его в разряд простых ангелов, служителей Божиих и исполнителей Его воли.

Вслед за этим ангелом появляется ещё новый ангел. Но он выходит уже не из самаго храма (11, 19), как предыдущие, не из святилища но от жертвенника, и назван имеющим власть над огнём. Последняя черта характеристики при сближении ея с 7, 1 и 16, 5 даёт право заключать, что этот ангел принадлежит к числу тех ангелов, слуг Божиих, которые управляют в міре теми или другими стихиями. Во всяком случае здесь нельзя видеть простого указания на отношения этого ангела к огню храмоваго жертвенника [1220] или указания на огонь Бож. гнева, исходящаго от Бож. престола [1221]. Такое объяснение совершенно не имеет основания в тексте, где жертвенник вовсе не сопоставляется с огнём. Жертвенник имеет самостоятельное значение в описании обстановки явления, и его нельзя принимать за жертвенник святилища [1222], который называется (ср. 8, 3) золотым жертвенником [1223]. Это, несомненно, жертвенник всесожжения, упоминаемый ранее в 6, 9 и 8, 3 и 5 [1224]. Отношение там упоминаемаго жертвенника к нашему

месту может быть указано в том, что от этого жертвенника (6, 9) была возносима молитва убиенных праведников об отмщении нечестивым, т.е. о суде над міром. Теперь, как бы в ответ на эти молитвы, от того же жертвенника выходит ангел с повелением от Бога произвести суд над нечестивыми.

Ангел, вышедший от жертвенника, повелевает ангелу, вышедшему из храма, пустить серп (ср. 15 ст.) и обрезать грозды винограда на земле, потому что и они уже созрели. Ангел поверг свой серп и обрезал виноград на земле и бросил в великое точило гнева Божия. Предмет обрезания в первом случае назван гроздами (τοὺς βότρυας), а во втором – виноградом (τὴν ἄμπελον); но это понятия синонимическия, и одно указывает на отдельныя ягоды в ветке, а другое – на всю ветку [1225].

Христос называл себя виноградною лозою, верующих – ветвями (Иоан. 15, 5), а мір уподоблял винограднику. Но во время антихриста мір почти весь отречётся от Христа, и если останется по-прежнему виноградником, то уже таким, который не будет иметь никакой связи со Христом. Хотя на ветвях и будут ягоды, но сама лоза не будет привитою к Иисусу Христу; она одичает, и ея плоды будут дикими и негодными (Иоан. 15, 6; Рим. 11, 17), поэтому, как дикия и негодныя, ягоды винограда будут брошены в точило гнева Божия. Эта картина отчасти напоминает Ис. 25, 10; 63, 3; Иер. 51, 33; Ам. 1, 3; Мих. 4, 13; Зах. 14, но ближе всего слова пророка Иоиля: *Пустите в дело серпы, ибо жатва созрела; идите, спуститесь, ибо точило полно и подточилия переполняются, потому что злоба их велика* (3, 13). Сообразно с этим и под обрезанием винограда в нашем месте нужно разуметь суд Божий над грешниками. Они, отделённые от праведников, подвергаются возмездию

Бож. гнева. Велико это точило Божьего гнева, ибо суд совершается Богом всемогущим и праведным; велико оно и потому, что велико число нечестивых и велики их прегрешения.

Виноград, брошенный в точило, был истоптан, т.е. грешный мір был подвергнут казни. Степень наказания и множество наказанных поясняется сравнением с обилием винограднаго сока (названнаго здесь прямо кровью), который, не вмещаясь в приготовленном точиле, течёт чрез его края. Это и означают слова текста: потекла кровь из *точила даже до узд конских на тысячу шестьсот стадии.* Точило, место наказания, представляется находящимся вне города. Понимаемое в буквальном смысле это выражение может служить указанием на обычное явление, что виноградныя точила помещались за городом, – так было в Иерусалиме.

В переносном же смысле оно должно служить указанием на место суда над грешниками. Где будет происходить этот суд? – Вне города. Одни толкователи под этим городом разумеют город Иерусалим, главный город Палестины [1226)], и предполагают, что местом вне города будет та самая ***долина Иоасафата***, которая и по пророчеству прор. Иоиля (3, 2, 4) прямо названа долиною Суда. Сюда, говорят они, в эту долину соберётся всё нечестивое воинство и будет осуждено Господом, кровь их потечёт (Ис. 63, 1–6) столь большим потоком, что захватит всё пространство Палестины, которая измерялась позднейшими иудеями в 1600 стадий. Но пророчество Иоиля в своём буквальном значении первее всего относится к суду Божию над язычниками в их отношении к Израилю, и, понимаемое в смысле предсказания о будущем суде, оно, конечно, должно потерять некоторыя свои буквальныя черты, ибо точная

география и точныя географическия меры не приложимы к Апокалипсису.

Во избежание трудности понимания этого места некоторые толкователи под Иерусалимом разумеют христианскую Церковь, общество Иисуса Христа, и выражение «вне города», по их мнению, означает лишь то, что суд Божий не коснется членов Церкви. Но это толкование в свою очередь отличается излишнею общностью и отвлечённостью и не соответствует конкретности апокалиптических видений.

До сего времени речь была о последних временах антихриста. Тогда будет свой главный город царства; и о его падении, под видом падения Вавилона, уже было раскрыто в предыдущем видении. Таким образом, здесь под городом нельзя разуметь [1227)] этот город нечестия. Но будет ли тогда город Божий, город, подобный древнему Иерусалиму, как средоточие святости и богопочитания?

В виду всемірнаго господства антихриста, в виду преследований им всего святого и бегства Церкви в пустыню, такого города предположить нельзя. И если здесь речь идёт о городе, то, следовательно, не о каком-либо будущем географическом городе, как местожительстве святых последняго времени. Под городом здесь разумеются те, кто живёт в городах, т.е. святые Божии, которые, будучи собраны Господом от четырёх ветров земли (Мф. 24, 31), составят город живого Бога. Следовательно, этот город не Сион (14, 1), не верующие, разсеянные по всей земле пред окончанием міра [1228)], но собрание их всех в единое целое, после их окончательнаго отделения от нечестивых. Это – пшеница, которая при жатве будет отделена от плевел, предназначенных для сожжения огнём (Мф. 13, 30).

Казнь нечестивых произойдёт вне города, т.е. по отделении их от праведников. Обилие крови наказанных сравнивается с потоком столь глубоким, что он будет достигать до узд коней. Сравнение, очевидно, взято из обыкновенных войн, где кони сражающихся действительно ходят по окровавленной земле. Самая мера в 1600 стадий [1229]) говорит не о действительном протяжении Палестины [1230], не о 32 географических милях ея пространства [1231], на каковом пространстве и должна совершиться казнь нечестивых; равным образом здесь нельзя видеть и одно только общее указание на громадность пространства [1232]. Число 1600 должно иметь своё специальное значение. Как составленное из 40 х 40 дней покаяния и поста (ср. Числ. 14, 36; Суд. 13, 1; Езек. 4, 6; 29, 11), оно может говорить о высшей степени наказания [1233] нечестивых, ибо в удовольствиях и законопреступлениях они не знали границ. По причине их нечестия оно (наказание) проходит чрез тысячу шестьсот стадий [1234]. Если же число 1600 производить как 4 (четыре стороны света), умноженное само на себя и увеличенное во сто – число полноты, то оно будет указывать [1235] на всеобщность наказания нечестивых: где бы они ни были пред страшным судом, они будут собраны со всех сторон света и получат должное возмездие (ср. 14, 10).





VI.

ЧЕТВЕРТЫЙ ПОРЯДОК ОБНАРУЖЕНИЙ БОЖЕСТВЕННОГО МІРОПРАВЛЕНИЯ.

Видением 15 главы начинается новый (четвёртый) порядок апокалиптических обнаружений Божественного міроправления. Предыдущий начался откровением о Церкви Христовой, чрез раскрытие видения жены, бежавшей от зверя в пустыню; кончился он сообщением откровения о страшном суде, который представлен в двух моментах: 1) выделение праведников и 2) казнь грешников. Этот порядок сообщил много новаго сравнительно с предшествующими порядками. Но открыл не всё, и следующий порядок должен внести некоторыя дополнения и пояснения.

ВИДЕНИЕ АНГЕЛОВ С СЕМЬЮ ПОСЛЕДНИМИ ЯЗВАМИ (15, 1 - 8).



Новое видение и новый порядок Иоанн начинает почти теми же словами, как и порядок предыдущий. Так же, как и тогда (12, 1), он видит на небе

великое знамение; но здесь он это великое знамение называет ещё «чудным» (θαυμαστόν). Цель добавления, конечно, та, чтобы показать, что это знамение, как достойное удивления, должно обратить на себя особенное внимание. Если вся вселенная дивилась, видя исцелённою рану зверя, вышедшаго из моря (13, 3), то она должна более дивиться этому новому знамению, ибо оно означает более важное для нея, чем исцелённая рана зверя. Иоанн видит семь ангелов. Сам он не определяет, кто были эти ангелы и была ли речь о них ранее, но уже отсутствие определённаго члена говорит в пользу предположения, что это суть совершенно новые ангелы. Потому нет основания сближать их [1236)] с ангелами (8, 2 и 1, 4),[1237)] и тем более совершенно отождествлять. Миссия и тех и других ангелов совершенно другая. И если престол Божий окружает безчисленное множество ангелов, всегда готовых исполнять волю Божию, и если нужно предполагать (7, 1; 14, 18; 16, 5), что ангелы имеют свои особыя назначения, то и по отношению к нашему месту необходимо допустить, что здесь речь идёт о совершенно особенных ангелах. Можно только предполагать о их высшем чине, так как явление их названо великим и дивным знамением.

О их высшем чине говорит последующий эпитет: они имеют семь последних язв. Господь Бог, подобно как некогда Моисею в Египте (Исх. 9, 13–15), поручил им произвести последния казни, которыми должна окончиться ярость Божия. Эти язвы – казни (πληγή) есть обнаружение гнева Божия над грешным міром, подпавшим по своей доброй воле власти диавола и антихриста; казни не первыя, а последния. Оне, как обнаружения Бож. гнева в его последней степени, говорят об окончательном суде над грешным міром и о последних

земных человеческих мучениях, за которыми последуют мучения вечныя. Таким образом, миссия семи ангелов важна в том отношении, что они являются провозвестниками и совершителями высшаго проявления Бож. гнева, слугами праведнаго Судии и Мздовоздателя (Ис. 9, 19; Дан. 11, 36)[1238].

Явление ангелов перваго стиха можно разсматривать как общее введение к 15 и 16 главам[1239]. Тайнозритель не останавливается на этом явлении и переходит сейчас же к следующему, которое и описывает, начиная с 2 ст. Он видит, как бы стеклянное море, смешанное с огнём (ὡς θάλασσαν ὑαλίνην περὶ μεμιγμένην). Видение моря пред небесным престолом было описано уже в 4, 6; оно также было названо и там стеклянным. Но как бы для отличия там прибавлено, что оно было подобно кристаллу, это же изображается смешанным с огнём. В общем, всё-таки между тем и другим морем существует почти тождество и, очевидно, произошло лишь некоторое изменение виденнаго прежде. Прежде оно было ясно и спокойно, как кристалл, теперь же отливало огнём, как бывает перелив цветов в драгоценных камнях[1240]. Это море (ср. 4, 6) – не действительное море, ибо перед ним поставлено (ὡς – как бы; оно не море блаженных святых, окружающих небесный престол[1241]. Трудно допустить и то мистическое толкование, что под морем здесь разумеются воды жизни (Иоанн. 7, 35–39), а под огнем огонь, нисшедший на апостолов, и что всё вместе означает высокое состояние святых в блаженном царстве[1242]. Море, как принадлежность Бож. престола, может быть понятно, как особенная сфера, как его отблеск подобно радуге (4, 3), как лучи Бож. Существа, выражающие Его природу и свойства Его деятельности[1243]. По изображению (4, 6)

эти лучи были чистыми и спокойными (море было подобно кристаллу). Теперь же море смешано с огнём; теперь деятельность Божия по отношению к міру изменилась, и к ней присоединился огонь Его гнева. Бог обнаруживает Себя по отношению к міру не только как Его величественный Творец, Управитель и Спаситель, но и как праведный Судия, посылающий страшныя казни на нераскаянных грешников. На этом море (а не на берегу его) [1244]), т.е. в сфере, в свете и блеске величественнаго и грознаго Бож. существа, стоят победившие зверя, *и начертание его и число имени его.* Их положение напоминает [1245] не израильтян по переходе их через Красное море, но блаженных ангелов и святых пред небесным престолом.

Это значит, что к сонмам ангелов и святых теперь, после страшных гонений антихристианскаго времени, присоединились новые слуги Божии, они одни из тех, которые указаны в 7, 14, как пришедшие от великой скорби [1246]. Они названы победившими [1247] зверя – νικῶντας ἐκ τοῦ θηρίου καὶ ἐκ. Предлог ἐκ, посредством котораго связан глагол νικάω с его дополнениями указывает (сообразно с латинскою конструкциею [1248])) не на объективную победу над самим зверем, не на преодоление его и уничтожение его, но на победу субъективную, на то, что эти стоящие на море не дали, не допустили зверю победить себя, не подчинись ему [1249]. Внешне, по телу, они могли быть даже побеждёнными зверем и даже умерщвлёнными (11, 7; 13, 7), но внутренно, по духу, по поведению, победителями являются они, ибо (ср. 13, 14–17; 14, 9–11) они не согласились подчиниться зверю, поклониться ему и принять на чело своё его начертание или число его имени; они, таким образом, преодолели стремление зверя сделать их сво-

ими поклонниками и победоносно отошли в вечность к небесному престолу. Теперь они стоят здесь с гуслями Божиими в своих руках. Гусли, это – Бож. инструмент; оне даны им от Бога (5, 8; 14, 2) для вознoшения благозвучной песни, содержание которой излагается далее.

Стоящие на море *поют песнь Моисея, раба Божия, и песнь Агнца,* не две песни, но одну песнь, которая лишь носит двойное название [1250]. Она называется Моисеевою песнию не потому, что ее поют ветхозаветные праведники [1251], но потому, что содержит в себе воспоминание о тех казнях, которыя были посланы на Египет от Господа чрез Моисея и за которыя евреи прославили Бога в своей торжественной песне после перехода чрез Красное море (Исх. 15, 1–19).

Другое название песни – песнь Агнца. Это название указывает не на то, конечно, что она составлена Агнцем, Иисусом Христом, но на то, что в ней прославляется дело человеческаго спасения, совершеннаго Иисусом Христом (Hengstenberg, Fuller). Песнь 3 и 4 ст. нельзя сближать с песнью 14, 3, так как ту пели девственники и ея содержание было недоступно ни для кого, кроме их. Песнь (15, 3–4) в своих отдельных словах и выражениях и в общем тоне весьма близко подходит к Исх. 15, 1–19; Исаии 12, 1–6; Пс. 91, 6; 65, 2, 144, 17; Иер. 10, 7, и, по аналогии с этими местами, должна быть понята как славословие Богу за только что обнаруженныя Им дела праведнаго суда над грешниками; она есть прославление за дела Бож. всемогущества, которыя были явлены над царством антихриста. Вследствие этого здесь ещё новое подтверждение того положения, что стоящие на море суть мученики антихристианскаго времени, скончившиеся во время преследо-

вания антихриста. Вся песнь может быть разделена на четыре строфы.

Первая восхваляет Господа, как Господа и Вседержителя, за Его великия и чудныя дела; вторая восхваляет Его как Царя народов (τῶν ἐθνῶν) [1252], за правду и истинность Его путей (Рим. 11, 33). Третья строфа говорит о том, что весь мір должен бояться Господа и воздавать должную славу и честь Его имени; четвёртая строфа обосновывает страх пред Господом (ср. Иер. 10 7) и необходимость Его прославления. Основание это заключается в святости Бож. существа. Правильное чтение 4 ст. не: ὅτι μόνος ἅγιος – ибо Ты един Свят, но: ὅτι μόνος ὅσιος, – ибо Ты один благочестив (славянский перевод – «преподобен»). Ὅσιος не то же, что ἅγιος последнее свойство в приложении к Божеству означает Его безконечную чистоту и совершенство; ὅσιος же, означающее собственно «благочестивый», обыкновенно прилагается по отношению к человеку и употребляется для указания на согласие его поступков и настроения с Бож. заповедями.

Если же свойство благочестия в нашем месте отнесено и к Богу, то, как это отмечает Генгстенберг, здесь нужно видеть не что иное, как сопоставление (Пс. 85, 8 9) истиннаго Бога с богами языческими и с антихристом, богом последняго времени. Как богам языческим (по мифологии)не принадлежало благочестие в его широком смысле, так не будет благочестив и антихрист хотя и будет требовать поклонения себе, как истинному Богу. Только истинный Бог, Творец, Міроправитель и Мздовоздатель обладает благочестием во всей его полноте; только Его дела вполне согласны с тем идеалом святости, совершенства и непорочности, который и есть Он Сам. Посему-то (ὅτι) все народы Мих. 4, 2

Ис. 2, 2; Зах 8, 20) или отдельныя личности из всех народов (Деян. 10, 35) поклонятся Всесвятому Богу и признают в Нём для себя высший идеал совершенства. Самаго широкаго признания эта истина Бож. совершенства достигнет только тогда, когда после казней антихристианскаго времени особенно будут обнаружены правосудие и всемогущество Божии и те пути Его Бож. правды и вечнаго предопределения, которыми Он ведёт мір к предопределённой ему цели. Но и тогда это признание сделается свойственным лишь отдельным личностям из всех народов; остальные же если и воздадут славу Богу и поклонятся Ему, то только лишь в силу чрезвычайности явлений Бож. гнева (1, 7), а не в силу своего искренняго раскаяния и обращения на путь благочестия (9, 20, 21; 16, 11–21).

После описания чисто небеснаго видения, в 5 ст. Иоанн обращается своим взором к видению, тесно связанному с событиями на земле, которыя и объясняются из предыдущаго. Предыдущее видение говорило о положении святых, достигающих неба во время страданий антихристианскаго времени, а новое видение говорит уже о самых страданиях благочестивых, страданиях, которыя для нечестивых будут казнями.

Иоанн видит на небе открытый храм скинии. Подобное же видение описано 11, 19, только там храм назван Божиим, и предметом созерцания указан ковчег завета. Скиния, это, очевидно, – тот походный храм еврейскаго народа, о котором сообщается в Исх. 29, 10, 11, 32. В 5 ст. говорится об открытии не скинии вообще с ея святилищем и двором; они были открыты и доступны всегда, но только храма скинии свидетельства, т.е. важнейшей части ея, которой и принадлежало значение свидетельства – откровения (τοῦ μαρτυρίου) (ср.

Исх. 25, 22). Святое святых, где ковчег завета, служило для ветхозаветнаго человека самым священным местом, источником откровения, и доступ туда был дозволен только одному первосвященнику и притом только однажды в год. И если в видении Апокалипсиса представляется открытым для всех доступ в Святое святых, к ковчегу откровения [1253], то это должно, очевидно, означать последние моменты Божия откровения, последния явления Божьего суда над человеческим родом. Небесный храм раскрылся настолько, что было видно Святое святых и ковчег с заповедями, как свидетель против грехов человечества. Нужно ожидать окончательнаго суда, суда грознаго, каким был и мог только быть суд ветхозаветный, не знавший милости, ибо он не знал благодати [1254].

Из Святое святых, т.е. от самаго престола Божия и как бы от Бога, вышли семь ангелов, те самые, о которых было упомянуто в 1 ст. Они назначены (ἔχοντες - «имеющие») быть вестниками последних семи казней-язв. Как вестники, они были одеты в чистую и светлую льняную одежду и опоясаны по персям золотым поясом. Эта одежда напоминает несомненно собою одежду Сына человеческаго (1, 13) и говорит о том, что их миссия есть исполнение воли Иисуса Христа, как Судии міра [1255]. Чистота одежды ангелов соответствует праведности и истинности путей Божиих (ст. 3), светлость (λαμπρός) же – величию Божеств. всемогущества и дивности Его дел (ст. 3). Чистоте и светлости одежды соответствует своим блеском и драгоценностию золотой пояс (21, 18).

Этим ангелам одним из четырёх животных даны были (4, 6) золотыя чаши, наполненныя гневом Божиим. Цель и значение этих чаш будет указано в 16, 1

вылейте семь чаш гнева Божия на землю. А так как гнев Божий, которым были наполнены чаши, в свящ. Писании почти всегда изображается под образом огня (Пс. 78, 6; Иер. 10, 25 и Апок. 15, 2; 18, 8), то нужно полагать, что и чаши ангелов были также наполнены огнём. Что же касается того вопроса, почему одно из четырёх животных, а не кто-либо из небожителей передаёт чаши, то, конечно, то или другое решение его не представляет особаго значения. Эбрард полагает, что животное, как символ сил Божиих в природе, передаёт и Божественное повеление о разрушительных действиях в ней; но этому противоречит 6, 1–2, и лучше думать, что животное, как существо ближайшее к престолу Божию, и передаёт важнейшее Бож. повеление [1256].

Окончание стиха, именно, наименование Бога живущим во веки веков, сообразно Втор. 32, 40; Евр. 10, 31; Пс. 89, 2, нужно понимать, как указание на то, что в вечности Божиего Существа, в Его премирности, обусловливающей собою Его неизменяемость и правосудие, заключается основание Его праведнаго гнева против всего зла, которое возникает только во времени и есть нарушение и противоречие гармонии міра. Лишь только были переданы чаши, как весь храм наполнился дымом славы Божией, так что доступ в него стал невозможен. Дым, замечает Генгстенберг, всегда в Апокалипсисе является продуктом огня (8, 4; 9, 2; 14, 11 и др.). Огонь же служит символом гнева Божия. Поэтому, то обстоятельство, что храм наполнился дымом от славы Божией, нужно понимать, как указание на возгоревшийся гнев Божий [1257]. Этот гнев Божий, гнев, не смягчаемый Бож. милостию, ибо доступ в храм к Богу и Его милости представляется закрытым, должен поразить грешный антихристианский мір [1258]. Такому заключе-

нию не противоречит и то, что дым назван дымом *от славы Божией и от силы Его.* По аналогии с Исх. 40, 34; 1 Цар. 8, 10, 11, слава Божия может обнаруживаться в явлении облаков; облако тёмное служит также символом гнева (Исх. 12, 5). Слава Божия, в выражении Апокалипсиса, и вообще соединена с Его силою и есть ея явление, поэтому и дым (6 ст.) является символом обнаружения славнаго Божия всемогущества. Вследствие этого (Исх. 19, 18; Евр. 12, 18 и особенно Ис. 6, 4) вслед за явлением дыма, наполнившаго храм Божий, нужно ожидать обнаружения карающей десницы Божией (Исх. 14, 24). Действительно, и есть: следующая глава говорит о страшных казнях, которыя ниспосланы были Богом на антихристианский мір.

ВИДЕНИЕ СЕМИ ЧАШ ПОСЛЕДНИХ КАЗНЕЙ (16, 1 - 21).



Семь последних казней начинаются по особенному голосу из храма, как бы по особому приказанию и знаку. Голос, по замечанию Иоанна, слышался из храма (как бы по особому приказанию и знаку) и, очевидно, принадлежал Самому Господу [1259], ибо в храме не было никого, кроме Бога, и никто не мог войти в него (ст. 8), даже херувимы пребывают вне его (ст. 7) [1260]. Этому не противоречит [1261] и то обстоятельство, что голос слышался не от храма, а из храма; предполагается Господь пребывает в Своём храме и оттуда повелевает Своим громким (1, 10; Иезек. 9, 1) голосом, который в других местах свящ. Писания иногда уподобляется голосу грома (Пс. 76, 19).

Повелевается чаши гнева Божия вылить на землю. Земля здесь принимается в общем смысле указания на

всю вселенную, без ея разделения на сушу и море. В дальнейшем, при следовании одной казни за другою, различаются и суша (ст. 2) и море (ст. 3); здесь же под землею разумеются все те, кто должен подвергнуться казням гнева Божия, т.е., очевидно, все, принадлежащие к царству антихриста и отвергшиеся христианства.

Первый ангел выливает свою чашу на землю. Земля здесь принимается не в общем значении вселенной, как в 1 ст., но в ея противоположности морю (ст. 3). Земля, это – суша (8, 7), и те, кто обитает на ней, собственно и являются предметом, подлежащим действию обнаруживающагося Бож. гнева. Следствием вылития первой чаши было то, что на людях появились жестокия и отвратительныя гнойныя раны (ἕλκος κακὸν καὶ πονηρόν). Ἕλκος, означающее собственно рану, гнойный нарыв, употребляется в свящ. Писании для обозначения проказы (Втор. 28, 35; Иов. 2, 7), гноящихся и покрытых струпьями язв (Лук. 16, 20–21) или просто болезненных нарывов (Втор. 9, 9). В нашем месте эти гнойныя раны определяются как отвратительныя (κακόν) и жестокия (πονηρόν); первое указывает (κακός берётся в его противоположности ἀγαθός) на неприглядность для взгляда, второе же (πονηρός в его противоположности χρηστός) [1262)] – на их болезненность и причиняемое ими безпокойство [1263)]. Эти раны, как по своему виду, так и по назначению, напоминают нарывы, которые были посланы Господом чрез Моисея на египтян во время шестой казни (Втор. 9, 9–14). Как там, так и здесь нарывы были следствием поражения Бож. гневом и имели целию вразумить поражаемых казнию (ст. 9, 11). Там казнь простиралась только на египтян и не касалась израильтян, так и здесь казнь простирается не на всех земных обитателей, но только на тех, которые имели

начертание зверя и поклонялись его образу. Это, стало-быть, те самые последователи и слуги антихриста, о которых была речь в 13, 16. Они, в ознаменование своей принадлежности к антихристианскому царству, принимали на себя начертание (χάραγμα) зверя, и вот теперь Господь с Своей стороны отмечает их гнойными ранами [1264].

Антихристианство будет отличаться особенною сконцентрированностию, и поражение ранами всех сочувствующих ему являлось соответствующею мерою против их единодушнаго противления христианству. Под казнию нельзя понимать только «образ полнаго страданий антихристианскаго общества» [1265] или же разложение и внутреннее повреждение всей его организации [1266]; нельзя также видеть [1267] здесь предсказания о моровых язвах, которыя поражали римскую империю в первые три века христианства. Но едва ли нужно придавать [1268] этой казни смысл внутренней скорби по поводу общих бедствий. Выражения Апокалипсиса не дают никакого повода к аллегорическому толкованию, а исторический пример подобной же египетской казни ручается за то, что возможно и повторение его в больших размерах. А так как изображаемое событие относится к последнему времени, ко времени, близкому к окончательному перевороту в міре, то вполне возможны и допустимы особенныя чрезвычайныя явления в человеческой жизни и человеческой природе, аналогий которым мы в настоящее время можем и не встречать. Это последнее замечание нужно иметь в виду и при разсматривании последующих казней, и тогда даже в особенности.

Первая чаша была вылита на землю, т.е. сушу; вторая выливается на море. Море это – настоящее море,

окружающее сушу, наполненное своеобразными живыми существами и служащее к удовлетворению некоторых потребностей и условий жизни человека, но не море народов [1269], не народ в его гражданском отношении [1270] и не жители всех частей света, кроме Европы [1271]. Настоящее море сделалось кровью – кровавым (ἐγένετο (т.е. θάλασσα) αἷμα)[1272]). Чтобы не оставалось никакого сомнения в буквальном, а не образном [1273] значении этой казни, Иоанн определяет её более подробно. Вода моря обращается не в обыкновенную массу крови (жидкую), но в массу крови, которая свойственна мёртвому трупу (αἷμα ὡς νεκροῦ). Значит, масса морской воды по цвету сделалась сгустившеюся и темноватою кровию и к тому же зловонною. Такая масса была непригодна для жизни в ней живых существ, и поэтому Иоанн замечает, что все одушевленное в море умерло – πᾶσα ψυχὴ ζῶσα (Быт. 1, 21,30) ἀπέθανεν.

В виду сего нет никакого основания придавать и этой казни аллегорический смысл и понимать под нею или разстройство и прекращение торговых сношений, которым способствовало море [1274], или необыкновенное пролитие крови во время морских сражений [1275]), или необыкновенное пролитие крови во время морских сражений) и, вообще, во время кровопролитных войн [1276], или же те перевороты, которыми сопровождается распространение влияния Европы на другия страны [1277].

Подобно тому как по звуку второй трубы (8, 8–9) третья часть моря сделалась кровью и третья часть всего живущаго умерла, так нечто подобное, но в большем размере [1278], мы видим и ***в казни второй чаши***. Как там, так и здесь – не символ только, но действительное изменение массы морской воды, море в действительнос-

ти делается кровию мертвеца [1279]. Таким образом, это есть новое физическое бедствие, которое постигнет антихристианский мір и природу того времени; бедствие притом не временное и быстро прекращающееся [1280], но, как это нужно усматривать из 9 и 11 ст., продолжающееся постоянно вместе [1281] с бедствиями других казней до самаго конца міра: цель этого – сделать их особенно тяжёлыми в соответствие крайнему упорству и нераскаянности антихристианскаго міра.

В этой непрерывной продолжительности и совместности действия семи последних казней нужно видеть их отличие от казней египетских, которыя были непродолжительны и следовали одна по окончании другой. И нужно представлять так, что, когда ещё продолжались первыя две казни, антихристианский мір уже постигла новая. Не только были испорчены воды моря, но, по действию ***третьей чаши***, которая была вылита на реки и источники, вода в них также сделалась кровию (ст. 4). Эта казнь стоит в близкой параллели с первой египетской казнью, по которой воды реки Нил обратились в кровь (Исх. 7, 19–21), и отчасти может напомнить казнь третьей трубы, по которой воды третьей части рек сделались горькими (8, 10–11).

Здесь мы видим подобное же извращение в природе, но только в несравненно больших размерах. В пользу буквальнаго понимания третьей казни, кроме аналогий с предыдущими, говорит и то замечание текста, что эти воды, сделавшияся кровию, люди должны были употреблять для утоления своей жажды (ст. 6; ср. Исх. 7, 21). Употребления крови вместо воды требовало соответствие между преступлением и наказанием. Это объясняется в дальнейших (5–7) стихах. Ангел вод – не ангел, только что выливший чашу на воды [1282], не ан-

гел, «стоящий в близком отношении к ангелу» (Иоан. 5, 4)[1283], но ангел (14, 18), управитель определённою стихиею [1284], этот ангел говорил: *праведен Ты. Господи, Который еси и был и Свят, потому что так судил* (δίκαιος εἶ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, ὁ ὅσιος, ὅτι ταῦτα ἔκρινας). Он восхваляет Господа за Его правосудие (δίκαιος), которое Он проявляет в соответственном воздаянии; за Его неизменяемость, по которой Он поступает теперь так же, как поступал и прежде [1285], и за Его верность Своему Существу (ὅσιος) всесятому и првосудному.

Необходимость пить кровь вместо воды, – казнь страшная и не представляемая, для антихристианскаго міра является справедливым (ст. 6) возмездием за его страшную и непонятную жестокость против христианства и против верных хранителей его – святых и пророков. Святые, это – вообще верные христиане последняго времени (13, 7); пророки же, это – выдающиеся из них, подобные двум свидетелям 11, 3 (ср. 11, 18), но не исключительно апостолы (Мф. 10, 41)[1286]. За то, что нечестивые проливали кровь святых, как бы воду (17, 6), они должны будут пить кровь вместо воды (ср. Ис. 49, 26): это соответствует жестокости и кровожадности их поступков [1287]. Иоанн слышит и ещё новое подтверждение Бож. правосудия: голос из-за жертвенника говорит: *да, Господи, Боже Вседержителю, истинны и праведны суды Твои* (15, 3)[1288]. Голос слышится как бы от самаго жертвенника (θυσιαστήριον – жертвенник всесожжения), в котором (голос) нельзя видеть ангела, говорящаго как бы из-за жертвенника: Иоанн не преминул бы назвать его, как назвал он ангела в предыдущем 5 стихе. Скорее всего жертвенник всесожжения употреблён здесь вместо закланных и убиенных за имя Христово, пожертвовавших своею жизнью за верность

Агнцу. Это тот самый голос, который в 6, 9–10 из-под жертвенника взывал к Господу с мольбою об отмщении нечестивым за пролитую ими кровь праведников. Теперь это отмщение, это воздаяние отчасти уже совершилось, Божий гнев (8, 5) уже поразил землю; и посему закланные и убиенные [1289)] восхваляют Господа Вседержителя за непреложность и неукоснительность Его суда и воздаяния и за справедливость их (ἀληθιναὶ καὶ δικαίαι αἱ κρίσεις σοῦ).

Первыми тремя казнями были поражены сами люди, море и реки; теперь, в четвёртой казни, для довершения поражения физической природы и условий земной жизни, поражается самое солнце: на него выливается ***четвёртая чаша*** Божия гнева. По вылитии чаши гнева на солнце, что было лишь символом, – ангелу (не солнцу, ср. 6, 4–8; 7, 2; 9, 3, 5) от Бога дано было жечь людей огнём. Цель, назначение солнца по отношению к земле освещать и животворить – теперь это назначение изменяется: оно начинает жечь людей. Генгстенберг, ссылаясь на то, что огонь и жар в Апокалипсисе (14, 18) служат всегда символом гнева Божия, в четвёртой казни видит лишь общее указание на человеческия бедствия, как следствие Бож. гнева, и наше место сближает с Иер. 17, 8; 1 Петр. 4, 12; но если мы понимали буквально поражение третьей части солнца и звёзд в казни четвёртой трубы (8, 12), если мы и предшествующия казни первых трёх чаш также понимали буквально, в смысле поражения физической природы, то должны принять такое же толкование и по отношению к казни четвёртой чаши. Вполне возможно ожидать, что тогда при общем разстройстве природы и солнечный свет изменит свою благодетельную теплоту на нестерпимый зной [1290)]. Эта казнь, как и предыдущия, была

призывом к покаянию, – но и она не достигла цели: люди хулили Господа за эти казни *и не вразумились, чтобы воздать Ему славу.* Люди антихристианскаго времени своим упорством и ожесточённостью сердца превзойдут египетскаго фараона. Тот при каждой казни сознавал величие и правосудие Божие и говорит: *Господь праведен, а я и народ мой виновны; помолитесь обо мне Господу* (Исх. 9, 27, 28); люди же антихристианскаго міра не только не раскаются (ср. 9, 20), не только не прославят Господа, имеющаго власть Вседержителя, но даже будут хулить Его имя, будут хулить не столько самое существо Божие, но Его обнаружения в міре, Его дела милосердия, Его воплотившагося Сына, Его святых, всецело исполняющих Его заповеди и стремящихся к прославлению Его имени (ср. 13, 6).

Сообразно с тем, как всё более и более обнаруживались нечестие, упорство и нераскаянность антихристианскаго міра, всё более и более усиливались его страдания от Божиих казней.

Пятая чаша Божия гнева выливается на самый престол зверя. Зверь, это – антихрист, его престол не главный город его царства (13, 2; Иер. 13, 13), но сфера его власти, его подданные, составляющие его царство [1291]. Сделалось мрачным именно его царство. Если можно видеть аналогию этой казни с девятой египетской (Исх. 10, 21), то только очень отдалённую. Там тьма была кратковременною и не представляла собою ничего особенно мучительнаго. Здесь сила не столько в тьме, сколько в том впечатлении, которое она производит: это – впечатление страшной физической боли, которая вызывает даже скрежет зубов. По силе впечатления, по силе мучений казнь пятой чаши напоминает казнь пятой трубы. Тогда люди, мучимые саранчою, желали и

искали смерти (9, 6), но смерть уходила от них. Точно так же и теперь от страшных мучений и страданий они будут скрежетать зубами.

На основании этой параллели Эбрард вполне отождествляет эти две казни и в помрачении царства видит тот мрак, который покрыл землю вследствие того дыма, который вышел из кладезя бездны. Но этому отождествлению противоречит указание на причину происхождения тьмы в том и другом случае. Там тьма – образ духовнаго омрачения людей, на которых воздействовала диавольская адская сила; здесь же тьма от воздействия Божия на силы природы, – на солнце. Поэтому другие толкователи [1292)] думают видеть в этой казни (собор. Пс. 104, 28; Премудр. 17, 21; Апок. 8, 12) общее указание на бедствия и страдания, «тяжелое несчастие» [1293)]. Но такое толкование слишком далеко от текста.

Скорее всего эту казнь нужно разсматривать, как естественное следствие предыдущей казни. Страшный жар солнца, о котором говорилось в четвёртой казни, вследствие раскалённости воздуха и уничтожения растительности и вследствие массы испарений, необходимо должен произвести мрачное и грозное состояние атмосферы. Царство антихриста сделается мрачным не в том смысле, что будет непроницаемая темнота, но в том, что будет казаться в мрачном и угрожающем виде, вследствие чего и у людей возникнет такое настроение духа, которое также может быть названо мрачным, – настроение злобы и отчаяния. В соответствие грозным предзнаменованиям в природе и сердца людей наполнит страх и ужас [1294)]. Это состояние напоминает нам отчасти Мф. 25, 30, 41, но особенно 6, 15–16, где изображается страх живущих пред открывающимся судом

Агнца. Как тогда люди от страха пред судом бежали в пещеры и желали, чтобы сами горы пали на них, так и теперь люди антихристианскаго міра, испытывая на себе все ужасы переворотов природы, в страхе и озлоблении будут кусать свои языки. Различие лишь в степени душевнаго состояния: тогда, в начале міровых переворотов и міровых казней, был лишь страх, теперь же и озлобление; тогда лишь не было раскаяния, теперь же, кроме нераскаянности, даже слышится хула на Бога. Злоба и ожесточение нечестивых всё более и более возрастает, а вместе с этим всё более и более приближается время окончательнаго воздаяния и вечных мучений.

Новым шагом приближения к этому конечному пределу является шестая чаша Бож. гнева. Она была вылита на великую реку Евфрат, вследствие чего вода в реке высохла, и был открыт свободный путь для восточных царей. Река Евфрат, упоминаемая в 9, 14, представляется в свящ. Писании границею между еврейским царством и враждебными ему восточными народами. Его воды служили как бы некоторым препятствием для свободных враждебных действий. Теперь, по действию Божию, воды реки высыхают, и уничтожается преграда для деятельности враждебной силы. Так как по общему представлению свящ. Писания и по исторической действительности страна за рекою Евфратом была враждебною народу Божию, то и в шестой казни нужно удержать то же значение р. Евфрата. И если чрез исчезновение его воды открыть свободный доступ восточным царям, то, очевидно, не для того [1295)], чтобы они опустошили и разорили Вавилон, как будущую столицу боговраждебнаго антихристианскаго царства, но для того, чтобы причинить новыя насилия верному христианскому обществу.

Поэтому нельзя согласиться и с тем мнением[1296], что цари Востока – суть цари Персии и Парфии, страшно опустошавшие римскую империю после Юлиана. Эвальд[1297] видит здесь указание на будущее исполнение народной молвы, что, при втором появлении Нерона в лице антихриста, народы Парфии примут его сторону. Ещё менее состоятельно утверждение[1298], что под Евфратом здесь разумеется магометанство, по исчезновении котораго в будущем предвидится прилив христианских народов Востока.

В ***шестой казни*** более справедливо видеть указание на общее усиление боговраждебной деятельности против христианской Церкви последняго времени[1299]. Эбрард сближает шестую чашу с шестою трубою и под войсками той видит царей Востока шестой чаши. По его мнению, из-за Евфрата, не из-за историческаго и географического, а апокалиптическаго, выйдут боговраждебные народы, чтобы действовать вместе с антихристом, который в 9, 11 прямо назван царём, и будут под начальством тех четырёх ангелов, о которых было сказано в 9, 15 и которые здесь названы царями Востока.

Но такого полнаго сближения допустить нельзя. Шестая чаша относится к более позднему времени антихристианскаго царства, чем шестая труба. Последняя имеет в виду, вообще, враждебныя силы народов, а шестая чаша исключительно силы народов Востока; шестая казнь и после себя предполагает новое горе и новыя бедствия (9, 20–21), шестая же чаша оканчивает собою казнь грешнаго человечества (16, 14).

По действию Божия всемогущества в последнее время вместе с другими переворотами в природе высохнет вода в Евфрате. Сила казни не в самом изсякновении

воды, и здесь нельзя проводить параллель с Ис. 11, 15 [1300], но сила казни в том, что изсякновение воды даёт свободный проход для царей Востока, подобно тому как это случилось в истории евреев (Исх. 14 гл.; Иис. Нав. 3, 13). После этого Восток, местопребывание воинственных царей (ἀνατaλῶν ἡλίου; Мф. 24, 27; Лук. 13, 29; Апок. 21, 13), составит ничем неразделённое единое царство антихриста; тогда увеличится сила и воинственность этого последняго присоединением к нему новых народов; тогда возможно будет единство действия всех враждебных христианству сил. Изсушение реки Евфрата говорит только об этой возможности; о том же, в чём проявится эта возможность, говорится в следующих стихах.

Именно, Иоанн видит трёх нечистых духов, подобных жабам (πνεύματα τρία ἀκαθάρτα ὡς βάτραχοι, ст. 13), выходящими из уст дракона, зверя и лжепророка. Дракон, это – диавол; зверь (зверь из моря) – антихрист; лжепророк (зверь из земли) – слуга и предтеча антихриста. Все вместе они представляют антихристианство в его целостности; из них, от каждаго в отдельности, выходит по одному нечистому духу. По справедливому замечанию Эбрарда, эта троичность указывает не на троичность диавольскаго начала, но на троичность диавольскаго действия (9, 17–18) [1301].

Нечистыми духами – πνεύματα ἀκαθάρτα – в Нов. Завете (Мф. 10, 1; 12, 43; Мр. 1, 27; 5, 8; Лук. 4, 33 и др.) называются такие демоны, которые могут обладать телесно-душевным организмом человека. Эти бесовские духи настолько могущественны, что могут совершать знамения и чудеса; будут они совершать чудеса и в антихристианском царстве, так как и самое пришествие антихриста, по слову апостола, будет сопровож-

даться по действию сатаны различными силами, знамениями и ложными чудесами (2 Сол. 2, 9). Иоанн видит духов под странным символическим образом жаб. Кажется странным и непонятным, почему для нечистых духов взят именно этот, не другой образ. Но это объясняется природными особенностями жаб, по которым оне легко могут напомнить задачи деятельности нечистых духов в человеческом міре. В грязи рождающияся, в грязи живущия, из грязи выходящия, малыя сами по себе, безсильныя, жалкия, но обладающия громким, пискливым криком и сильно раздувающияся – вот черты, соединяющияся в жабах [1302)].

Кто будет обладаем злым духом с такими свойствами, душа и деятельность того человека должны быть грязными в нравственном отношении, слабыми и жалкими по своим целям и проявлениям, но вместе гордыми и самопревозносящимися.

Об образе появления жаб Иоанн замечает, что оне выходят – ἐκπορεύεται – из уст дракона, зверя и лжепророка. Генгстенберг принимает это выражение за указание на уста, но не те, которыя произносят речи, а на те, которыми совершается дыхание (Ис. 11, 4); другими словами, он обращает внимание на чисто духовную сторону образа (жабы лишь одухотворяются) и приближается к Корнилию Ляпиду, который под появлением жаб из уст видит указание на приказание со стороны дракона, зверя и лжепророка. Но это может относиться только лишь к толкованию символическаго образа, виденнаго Иоанном; самый же образ должен мыслиться нами, как изблевание [1303)], что вполне соответствует, как внешнему виду жаб, так и взгляду на дракона, антихриста и лжепророка.

Нечистые духи выходят (ἐκπορεύεται – ед. число при сред.роде πνεύματα) к царям всей вселенной, так как вся вселенная составляет единое антихристианское царство. Они выходят в виде жаб, чем и оканчивается символический образ. Дальнейшее нужно понимать так, что злые духи, находящиеся в ведении и услужении дракона, зверя и лжепророка, становятся вдохновителями и руководителями земных царей, а через них и силами тех государств и народностей, над которыми царствуют эти последние. В этом смысле и говорится, что злые духи собирают царей *на брань в онный великий день Бога Вседержителя.* Последнее выражение очень близко напоминает Зах. 14, 1–2, где говорится: *вот наступает день Господень... и соберу все народы против Иерусалима на войну.* Как там, так и в нашем месте речь нужно понимать, как указание на будущий страшный суд, на то, что здесь разумеется последняя міровая война, последнее выражение стремления боговраждебной силы уничтожить царство Христово на земле [1304].

«Великий день Господень» обыкновенно в свящ. Писании (Мф. 7, 22; Лук. 17, 24; Евр. 10, 25; Апок. 17, 14; 19, 9) служит эсхатологическим понятием, указывая на будущий день окончательнаго суда, и потому и здесь не может быть понимаем, как указание на гибель Рима [1305] или на Божий суд всех времен [1306]. Содержащееся в 15 ст. одни толкователи [1307] принимают, как непосредственный голос, как непосредственныя слова Самого Иисуса Христа подобно 3, 3; Лук. 12, 39. Но на это справедливо замечают [1308], что если бы эти слова принадлежали Иисусу Христу в видении, то нужно было бы ожидать выражения в тексте: «и слышал голос говорящий». Но такого выражения нет, и, очевидно, слова *се иду, как тать: блажен бодрствующий...* приходят

на память самому Иоанну по поводу упоминания о великом дне Бога, и он высказывает их от своего имени, напоминая об общеизвестном выражении Самого Бож. Учителя. День Господень, как день всеобщаго суда, придёт внезапно не для одних только нечестивых, но и для всех людей вообще, и поэтому все они должны бодрствовать и ожидать его. Как верные и исправные рабы, все христиане должны ожидать пришествия своего Господа, должны хранить свои одеяния, одеяния своего спасения (1 Сол. 5, 8), чтобы не предстать пред очами Господа Судии нагими, лишёнными всяких добродетелей, но с одними беззакониями и преступлениями, как бы знаками греховной срамоты, грешной, безпорядочной жизни (ср. 3, 18)[1309]. Против этого, по своей христианской братской любви (1, 9), и предупреждает Иоанн всех читателей своего Апокалипсиса.

После этого воспоминания и напоминания Иоанн в 16 ст. снова возвращается к речи о нечистых духах. *Он собрал из на место, называемое по-еврейски Армагеддон* – (καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τόπον τὸν καλούμενον ἐβραϊστὶ ῾Αρμαγδών. Не известно, какое действующее лицо (субъект) нужно подразумевать при глаголе «собрал» – συνήγαγεν. Одни толкователи[1310] под этим действующим лицом разумеют Самого Господа; другие[1311] – дракона, иные же[1312] видят трёх бесовских духов. Дракон не может быть действующим лицом потому, что он не упоминается отдельно, но лишь вместе с зверем и лжепророком. В пользу перваго мнения ссылаются на аналогию Захар. 14, 1–2, где Господь Самого Себя называет собирающим народы. Но в нашем месте нельзя разуметь Самаго Господа. Кроме того, что в предыдущем нет указания на непосредственныя действия Господа, это действие шло бы в разрезе с деятельностью

нечистых духов. Господь однажды уже дал Своё изволение диаволу (12, 3) на свободную деятельность среди народов земли. Диавол сообщил свою власть зверю и лжепророку (13, 2, 12); теперь все они вместе пользуются услугами нечистых духов. Эти последние выходят по их повелению для того, чтобы собрать всех царей земли на брань. В 15 ст. говорится, что эти цари действительно были собраны; так кто же собрал их? Очевидно, нечистые духи, назначение которых и состояло в этом собирании царей.

В нашем месте Господь может мыслиться собирающим Субъектом только в том отдалённом смысле, что Он есть Вседержитель и потому всё происходящее в міре происходит по Его соизволению и попущению точно так же, как и в указанном пророчестве Иоиля ближайшим субъектом могут мыслиться нечистые духи, которым Господь попустил возбудить народы против Иерусалима. Что же касается того обстоятельства, что глагол «собрал» – συνήγαγεν – стоит в ед. числе, то эту особенность можно объяснить так же, как и употребление ἐκπορεύεται ст. 14, свойством греческаго языка, в котором при подлежащем средняго рода и во множ. числе сказуемое ставится в единственном числе (πνεύματα – συνήγαγεν).

По внушению нечистых духов цари всей земли вместе с своими народами собрались на место **Армагеддон**. Замечание Иоанна, что это место по-еврейски (Ион. 5, 2, 19, 13; Ап. 9, 11) называется Армагеддон, указывает не на то, что название «Армагеддон» требует перевода с еврейскаго языка, но скорее на то, что для понимания всего выражения читателю нужно обратиться к свящ. Писанию Ветхаго завета, бывшаго достоянием еврейскаго народа, в противном случае Иоанн прямо бы и

перевел еврейское слово на греческий язык, как это он и сделал в 9, 11. В свящ. Писании мы, однако, не находим какой-либо местности под названием Армагеддон. Мы встречаемся лишь с выражением: «воды Мегиддонския» (Суд. 5, 19) и равнина «Мегиддо» (2 Пар. 35, 22; Зах. 12, 11). Но слово «Армагеддон» несомненно сложное, двойное, из «ар» и «Мегиддо». Мегиддо есть исторически известное географическое место в Палестине, это – долина, орошаемая водами и служившая полем брани Варраха с Сиссарою и фараона Нехао с царём иудейским Иосиею. Что такое первая половина слова «Ар»? Если читать греческое слово ’Αρμαγεδών[1313)], то ἀρ – будет означать гору, если же читать ‘Αρμαγεδών[1314)], то «‘Αρ» будет означать место, равнину... Более верные и многочисленные списки [1315)] говорят за последнее чтение с густым придыханием. Но, собственно говоря, для сущности дела и то и другое чтение, а вместе с ним и то и другое понимание сложнаго слова не имеют особеннаго различия в его значении для выяснения истиннаго смысла всего выражения. И при том и другом чтении речь одинаково будет о такой местности, которая носила название мегиддонской, – по долине ли, или по той горе, которая примыкала к этой долине [1316)]. В этой местности произошло на памяти еврейскаго народа 2 страшных поражения. Во время одного были поражены враги народа еврейскаго (Суд., 4 и 5 глава), во время другого были поражены иудеи, и убит их царь Иосия (2 Пар. 35, 22–25; Зах. 12, 11), не хотевший послушаться Господа и выступивший против фараона Нехао. И в том и в другом случае долина Мегиддо является памятником поражения и радостным и печальным.

Апокалипсис, называя место собрания антихристианских войск Армагеддон, говорит о том, что это собрание окончится славною победою и страшным поражением. Господь Бог, Бог Вседержитель поразит Своих врагов, как Варрах поразил с Его помощью Сиссару; тогда падут и погибнут враги Его, как погибли воины Сиссары и царь Иосия, не послушавший Господа и лишённый Его всемогущей помощи.

Но это поражение, уничтожение врагов царства Божия только лишь предвидится в будущем, – на него лишь предуказывает слово Армагеддон [1317]. Враги пока только собрались в долине Армагеддон, но где произойдёт их поражение, – неизвестно. По изображению 14, 20 и по пророчеству Иолия 3, 2 место этого поражения должно быть вне города, в долине Иосафатовой. А так как мы видели при разсматривании 14, 20, под этим городом нужно разуметь не какую-либо определённую географическую местность, не город в собственном смысле, но град Божий, собрание истинных христиан, то и поражение собранных царей произойдёт также пред лицом их, на виду у них, – и только.

Видение ***седьмой чаши*** ещё более приближает нас к созерцанию откровения о последних днях міра, о последнем суде, но ещё не составляет изображение этого последняго; о нём мы «узнаём только из последующих видений».

Седьмой ангел выливает свою чашу на воздух. Это означало поражение, повреждение той стихии, которая составляет существенно необходимое условие всего живущаго на земле. Прежде первыми шестью казнями люди поражались только отчасти, теперь же поражение простирается на то, без чего человеческая жизнь делалась невозможною. Эта жизнь, как дошедшая до

своего известнаго предела, предопределённой цели, должна или совершенно прекратиться, или, изменившись, начаться при новых условиях. Седьмая труба была, таким образом, последнею трубою, предвозвещающею конец міра и наступление новой жизни. Если поражался самый воздух, то поражались не только внешния условия земной человеческой жизни, но разрушались и прежния условия их нравственной жизни. По выражению св. Писания, князем сего міра, князем воздушной области был диавол. По действию седьмой чаши его власть сокрушается окончательно и окончательно разрушается область его власти и основы его господства над міром и людьми. В виду такой особенной важности возвещаемаго седьмою чашею, ея вылитие сопровождается особенным знаменательным небесным голосом: «совершилось» – γέγονε. Так как этот голос слышался от небеснаго храма и притом от того места его, где находился Бож. престол, то этот голос правильнее приписывать не какому-либо ангелу, не одному из четырёх животных, но, как и в 16, 1, Самому Господу. Основанием для такого заключения служит то, что обыкновенно Иоанн в Апокалипсисе, когда голос принадлежит какому-либо существу, кроме Бога, называет это существо, и лишь о голосе Господа умалчивает (9, 13; 14, 7; 16, 1, 5).

Голос говорил: *совершилось.* Этот голос близко напоминает собою голос, который раздался из уст умирающаго Иисуса Христа. Тогда Он, свидетельствуя, что Им совершено всё нужное и предопределённое для искупления человеческаго рода и для установления Новаго завета, сказал: «совершилось!» (τετέλεσται; Иоан. 19, 30). Как этот голос был знаком окончания Ветхаго завета, так точно и голос Божий 17 ст. есть знак окон-

чания Новаго завета. И здесь «совершилось» относится не только к седьмой чаше [1318], но к всем предшествующим казням, ко всему домостроительству новозаветнаго спасения человеческаго рода. Этот момент в видении должно считать тождественным по своему значению с 11, 15 [1319]. Поэтому и последующее за этим моментом нужно разсматривать так же, как и знамения, бывшия после смерти Иисуса Христа (Мф. 27, 51–53), т.е. как следствия и обнаружения совершившагося перехода от стараго к новому. Содержание 18 ст. не есть переход к новому видению [1320] и не начало новаго и как бы введение к нему [1321], но окончание предшествующаго 18 ст. отвечает на вопрос, что было на земле после вылития седьмой чаши.

Произошли молнии, громы и голоса, и сделалось великое землетрясение... Это те же самыя явления, которыя были и после седьмой трубы: и произошли молнии, громы, и голоса, и землетрясение великое, и великий град (11, 19). В нашем месте недостаёт только упоминания о граде; но о нем упоминается далее в 21 стихе. Всё это – общие знаки и знамения совершающагося переворота; такое значение они имеют и в 18 ст. Только землетрясение, как знамение наступающаго конца, последняго и решительнаго переворота, было столь сильным, что Иоанн не находит даже слов для обозначения этой его силы и разрушительности; он только повторяет: *такое землетрясение, какого не бывало с тех самых пор, как люди на земле. Такое великое !*

Последствия землетрясения таковы же, каковы они бывают и в наше время: разрушение городов (ст. 19), перемены в очертании берегов моря и островов (ст. 20). Вследствие последняго землетрясения великий город распадается на три части, и языческие города падут.

Одни толкователи [1322], которые под великим городом, так же как и в 11, 8; 14, 20, видят указание на Иерусалим [1323], под его распадением на 3 части подразумевают три части историческаго города Иерусалима: верхний, средний и гору храма – Сион, пришедшие в окончательныя развалины. Под городами языческими эти толкователи разумеют другие города, кроме Иерусалима, также пострадавшие от землетрясения, а, изъясняя дальнейшее, под великим Вавилоном разумеют или Рим, или же антихристианский город будущаго времени, суд над которым уже начался в 12 ст., но только теперь доводится до конца.

Под «великим городом» можно разуметь и Иерусалим, хотя в свящ. Писании он нигде и не называется этим именем; но здесь разумеется город будущаго антихристианскаго царства, независимо от того, каким именем он будет называться. Его разрушение разсматривается, как следствие общаго землетрясения, посему он и упоминается наравне с другими городами без всякаго указания на виновность или невинность, заслуженность или незаслуженность этого разрушения. Говорится о том, что вследствие страшнаго землетрясения все города земли, в том числе и главный город, как определённая географическая местность последняго времени, совершенно уничтожатся, разрушатся, обратятся в полныя и непоправимыя развалины (город распался на три части, на все стороны, не осталось ничего целаго и нетронутаго).

Тогда же, при землетрясения, и великому Вавилону дано было выпить чашу вина ярости гнева Божия. Некоторые толкователи [1324] при изъяснении 19 ст. несправедливо отождествляют «великий Вавилон» с «великим городом» и видят повторение той же мысли: повторе-

ния нельзя видеть здесь уже потому, что выражения совершенно неодинаковы. Другие толкователи, различая понятия, «великий город» и «великий Вавилон» разумеют под первым городом Рим, как географический город языческой монархии [1325)], а под вторым видят римское государство [1326)], римское язычество, которое и было причиною падения и Рима и римскаго государства.

Но так как здесь речь идет о конечном разрушении міра пред страшным судом, то нельзя согласиться и с этим толкованием. Вавилоном здесь назван тот же великий города, но только не просто как географическая величина, но как центральный пункт будущаго антихристианскаго царства (ср. 4, 8). И если, вообще, в свящ. Писании (Ис. 40, 2; Иер. 47, 5–7; 51, 24) города очень часто берутся в смысл носителей и выразителей культуры, религиозности и нравов того народа и царства, где они находились, то в этом смысле взято и название Вавилона в данном месте. Географическое название города, которое можно и не принимать в буквальном смысле, указывает на вавилонские нравы, на вавилонское нечестие и вавилонскую боговраждебность этого «великаго города» и будущаго антихристианскаго царства. Название Вавилон употреблено здесь для обозначения антихристианскаго нечестия, которым будут жить люди последняго времени. Оно-то, это нечестие, и воспомянуто теперь Господом, и за него все нечестивые должны испить чашу Божия гнева (ср. 14, 8 и 10). После уклонения от указания общих последствий землетрясения в 20 ст. Иоанн снова возвращается к ним вследствие того же великаго землетрясения *всякий* (πᾶσα) *остров убежал, и гор не стало*. Если и при обыкновенных землетрясениях очень часто меняются очер-

тания суши и островов и некоторые острова погружаются в море, а в горах происходят страшные обвалы, то всего этого ещё в больших размерах нужно ожидать при последнем міровом перевороте. Уже в 6, 14 мы находим выражение: «всякая гора и остров двинулись с своих мест», а в 20 ст. та же мысль высказана более сильно и рельефно. При окончательном и последнем перевороте міра, *когда с шумом небеса прийдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и на ней все дела сгорят (2 Петр. 3, 10),* тогда не станет ни прежних островов ни прежних гор; всё разрушится, ибо все должно принять новыя очертания и новыя формы (21,1).

Таковы следствия последней седьмой чаши для видимой природы: она будет в конец разорена и обезображена. Но и люди в их отдельности от физической внешней природы не останутся нетронутыми: на них падёт град величиною в талант (χάλαζα μεγάλη ὡς ταλαντιαία). Талант – это мера веса (60 минь), не соизмеримая в точности с нашими мерами, но, во всяком случае, величина чрезвычайно большая [1327]; града такой величины вполне достаточно, чтобы навести на людей ужас и отчаяния: язва (πληγή – удар, вред, несчастие) от него была весьма тяжкая. Это было страшное Божественное наказание; но оно вполне соответствует степени крайняго нечестия и озлобленности людей того времени. Испытывая такое наказание и сознавая, что причина его заключается во гневе Господа Бога, они не только не раскаиваются (об этом Иоанн уже не упоминает, как он упоминает в 11, 13; 16, 9), но прямо хулят Бога, хулят Его, как всемогущаго Міроправителя. Что же теперь останется для них? Остаётся последний страшный суд, произнесение окончательнаго приговора и начало вечных мучений.

ОБЪЯСНИТЕЛЬНОЕ ВИДЕНИЕ БЛУДНИЦЫ И ЗВЕРЯ (17, 1 - 18).



К изображению последняго суда, котораго нужно ожидать на основании видений предшествующей главы, Иоанн переходит не прямо. Сначала в 17 и 18 гл. он дает объяснения предыдущим видениям и только после этого переходит к изображению страшнаго суда.

Объяснение даётся не непосредственно, но в новом видении. Пред Иоанном является один из семи ангелов, в руках которых были чаши Божеств. гнева.

Так как объяснить нужно то, что происходило в связи с семью чашами, то и объясняющим субъектом является именно один (может быть и шестой) [1328)] из ангелов чаш [1329)]. Это видение напоминает собою 10, 8; различие в том, что там только слышится голос, говорящий: «пойди» (ὕπαγε), здесь же является и сам говорящий ангел.

Выражение 1 ст. «подойди» (δεῦρο) – собственно «сюда», не указывает на перемену местоположений тайнозрителя: это в видении, а не в действительности; здесь можно усматривать указание лишь на перемену направления мыслей и внимательности Иоанна.

Он должен теперь обратить свой пророческий взор на суд над великою блудницею, сидящею на водах многих, и не на самый суд, но на тех, над кем этот суд должен произойти. Под блудницею здесь нужно разуметь тот самый город Вавилон, о котором упомянуто в 14, 8; там он назван великим городом и охарактеризован, как блудница. Над ним должен произойти суд и по словам 16, 19.

Кроме этого, в свящ. Писании название блудницы прилагается как по отношению к обществу и еврейской церкви, так и по отношению к городам, как распространителям и носителям развращающаго влияния на окружающие народы (Ис. 23, 15–18; Наум. 3, 4). И тем более здесь под блудницею нужно видеть Вавилон (14, 8 и 16, 19), а не какой-либо другой город, что на него именно указывают и слова характеристики конца перваго стиха.

Она напоминает собою слова пророчества Иеремии, сказанный им о Вавилоне: *Ты, живущий при водах многих, изобилующий сокровищами, пришёл конец твой !* (Иер. 51, 13), так что уже по одному этому нельзя согласиться с оригинальным мнением Оберлена, что под блудницею здесь разумеется христианская Церковь, о которой также под образом жены было говорено в 12 гл. За этим мнением, кроме его оригинальности, нет никакого другого достоинства. Блудница и жена – не одно и то же, и образ светлой жены 12 гл. является совершенною противоположностию образу блудницы 17 гл. Мнение о тождестве светлой жены с блудницею, в которую будто может обратиться в своей исторической жизни христианская Церковь, отрекшаяся от своего высокаго назначения и сделавшаяся служанкою человеческих стремлений и страстей, противоречит христианскому взгляду на Церковь. Истинная Церковь Христова, по слову Самого Спасителя, должна пребыть спасающею и благодатною Церковию до конца міра, - она не может измениться в своих основаниях. Между тем, блудница есть, несомненно, совершенная противоположность светлой жене и обрекается, по изображению Апокалипсиса 17, 16, на конечное уничтожение: но конечному истреблению и уничтожению может под-

вергнуться только греховное и человеческое общество, человеческое установление и учреждение. Таким установлением и являются прежде всего города и государства.

Поэтому одни толкователи под блудницею разумеют город Рим [1330)], служивший центром разврата и идолопоклонства для всего тогдашняго міра; другие же – римское идолопоклонство [1331)] или же римскую міровую силу, міровое могущество [1332)]. Но Рим и римское могущество и его боговраждебность (идолопоклонство) лишь могут быть прототипом будущаго, раскрываемаго в Апокалипсисе, а не действительным предметом пророчества.

Великая блудница, это, несомненно, – город (ст. 18) и город будущаго времени, город антихристианскаго царства, который может быть назван Вавилоном или Римом [1323)] по сходству своей культуры и по своему боговраждебному развращающему влиянию на другие народы.

Это – тот самый Вавилон, о погибели котораго говорилось в 14, 8 и 16, 19 [1334)], город мірового царства [1335)]; поэтому-то пред словами великая блудница (τῆς πόρνης τῆς μεγάλης) и пред «сидящая» (τῆς καθημένης) стоят в греческом тексте определённые члены, как бы для указания, что об этих предметах была речь уже ранее. На это же самое указывает и характеристика второго стиха. Здесь говорится о взаимном блудодеянии. А так как под блудодеянием в свящ. Писании по отношению к городам и государствам обыкновенно разумеется их развращающая и коварная политика [1336)], то и под блудодейством 2 ст. нужно разуметь распространение безнравственных обычаев и боговраждебности чрез лицемерную политику и развратную религию и культ, – об-

щее развращение [1337] (ср. Иезек. 23, 17). Но такого общаго развращения, общаго падения религии и распространения боговраждебности можно ожидать только от города и государства последняго антихристианскаго царства.

Чтобы видеть суд на этим городом, ангел повёл Иоанна в пустыню (ст. 3). Замечание, что повёл «в духе» (ἐν πνεύματι), есть указание на то, что это действие происходило лишь в видении [1338], – лишь в своём экстатическом состоянии духа, а не телом Иоанн переносится в пустыню. Под пустынею нельзя разуметь здесь действительную пустыню, как место, лишённое жизни, вследствие отсутствия влаги и растительности. Такому пониманию противоречило бы как само представление о великом городе, имеющем сношения со многими народами, так и выражение (2 ст.) о блуднице, сидящей на водах многих.

Однако, эту пустыню нельзя отождествлять и с пустынею 12, 6–14; тогда, в случае этого тождества, нужно было бы ожидать определённаго члена, но его нет; кроме того, и все обстоятельства и черты, относящияся к описанию той и другой пустыни, совершенно другия. Но так как понятие пустыни не тождественно с понятием о нарочитом опустошении и разорении, то нельзя соглашаться и с тем мнением [1329], что здесь под пустынею нужно разуметь состояние опустошения и разорения, в котором находился Вавилон после суда по изображению 16, 19, 17, 16; 18, 2, 16. Если бы даже и можно было сближать понятия «пустыня» и «разорение», то все-таки оно было бы неприложимо к нашему месту, так как жена, являющаяся вместе с зверем в пустыне, своим видом и положением (ст. 4) нисколько не напоминает этого разорения.

Выражение «в пустыню», употреблённое в 3 ст., нужно понимать не в физическом и географическом смысле, не в смысле опустошения, а в нравственно-религиозном смысле, в смысле оставленности [1340], отдалённости; аналогию этому месту нужно искать не в Иерем 50, 3; 51, 2 и т.п., но скорее в Ис. 21, 1 и др., где многолюдный город и богатая, но языческая страна названа пустынею.

Великая блудница находится в пустыне не в каком другом смысле, как в том, что она за своё любодейство совершенно оставлена Богом, Его благодатию и помощию, лишена плодотворнаго общения и связи с Церковию и верными христианами и, как не имеющая источников воды живой, текущей в жизнь вечную (Иоан. 4, 14), обречена на духовную смерть, на нравственную гибель.

Такая оставленность является вполне заслуженною для нея, так как она, по выражению Апокалипсиса, отрекшись от Бога и от христианской религии, возсела на звере; на него и на его силы всецело полагается жена-любодейца, а не на Бога, не на Его помощь.

Зверь же тот самый, о котором была речь в 11, 6; 12, 3 и 13, 2 [1341]. Хотя здесь и нет определённаго члена, но это только потому, что зверь и при своём тождестве представляет значительныя особенности с упомянутым: он тождественен по своей личности, но различен по обстоятельствам и по времени. Это – дракон-диавол, производящий всё боговраждебное в міре, князь міра сего, вдохновитель и руководитель зла, отец лжи и виновник человеческой гибели. Здесь он назван багряным (κόκκινον), т.е. облачённым в царскую багряницу [1342], ту одежду, которая и говорит о его силе и значении, как міродержателя тьмы века сего (Еф. 6, 12), но не о

пролитии им крови [1343]. Как к диаволу, к зверю подходит и та черта описания, что он был преисполнен (γέμον) [1344] богохульными именами: он в собственном смысле богохульник, ибо только он один может быть назван в собственном смысле противником Бога, богопротивною силою.

Дальнейшую черту описания, заключающуся в том, что у зверя было семь голов и десять рогов, нужно объяснять не из общих свойств диавола (как 12, 3), но из особенностей его положения и значения в данном явлении, – это будет ясно из 9, 10 и 12 ст.

Сообразно с этими свойствами и особенностями зверя рисуется и сидящая на нём жена. Она облечена в порфиру и багряницу (περιβεβλημένη πορφηροῦν καὶ κόκκινον; Иоан. 19, 2; Мф. 27, 28). Это одеяние также указывает на царскую и гордую роскошь (ср. 18, 12, 16; Иезек. 28, 13; Лук. 16, 19) и, таким образом, поставляет жену в особенную тесную связь с зверем, от котораго и чрез котораго она получает возможность и этой роскоши и этой царской власти. На богатство, свойственное царственному городу, подобно Вавилону и Риму, указывают также и украшения из золота и драгоценных камней, которыя видит тайнозритель на жене-любодейце.

Жена, город последняго времени, взяла от міра всё, что в нём считается драгоценностью, что увеличивает суетный блеск и суетную земную славу. Как доказательство того, что жена была послушным орудием в руках диавола и не только сама воспринимала от него всё зло, но способствовала распространению его в міре, она изображается держащею в руке золотую чашу, наполненную мерзостями и нечистотою ея блудодейства. Здесь указание на то же самое, о чём говорилось и во

2 ст., т.е. жена или город антихристианского царства, подобно древним яыческим городам Вавилону, Ниневии и Риму, были распространителями безбожной и безнравственной культуры среди окружающих и подчинённых им народов [1345].

О внутреннем существе жены говорит имя на ея челе. Подобно тому как 144 тыс. носили имя Агнца на своём челе, подобно тому как обещано Богом, что имя Его будет написано на челе побеждающих в этой земной жизни (3, 12), так точно и на челе жены будет отражаться ея внутренняя духовная жизнь и стремления. Это имя есть «тайна», т.е. таинственное – μυστήριον, которое нужно понимать духовно (πνευματικῶς; 11, 8). Поэтому и само имя, состоящее из названия «великий Вавилон», нужно понимать не в буквальном смысле, но в переносном и символическом [1346]. Вавилон (14, 8; 16, 19), как мы уже видели, есть название и символ будущаго антихристианскаго города, который по своему развращающему влиянию на подчинённые ему города и народы будет истинною матерью блудодейства и земных мерзостей [1347]. Это имя, очевидно, означает то же, что и слова 2 и 4 ст., где жена представляется виновницею любодейства и развращённости земных царей и живущих на земле.

Далее Иоанн заметил, что жена была упоена кровию святых и свидетелей Иисуса Христа. Это говорит уже не о роскоши, не о простой развращённости и беспечной самоуслаждённости, но о крайней жестокости жены.

Подобно, как 16, 6, здесь указание на то, что город Вавилон будет виновен в пролитии крови святых, в жестоком гонении против свидетелей христианской веры. Святые, это – все истинные христиане, подверг-

шиеся гонению, мучению и смерти со стороны боговраждебнаго, нечестиваго антихристианскаго міра. Свидетели же Иисуса Христа, это – избранные из святых христиан; они были свидетелями и проповедниками христианской веры по особому призванию, по особым условиям своей жизни, подобно древним пророкам и апостолам (18, 24) и подобно тем свидетелям последняго времени, о которых было сказано в 11, 3, 6. Два разряда лиц, проливших свою кровь по вине Вавилона, святых и свидетелей, можно сопоставить с малыми и великими 11, 8 [1348].

Видя жену в таком положении, Иоанн дивился удивлением великим (ἐθάυμασε θαῦμα μέγα – усиление первоначальнаго понятия; Иоан. 7, 21).

Предметом удивления Иоанна было не то [1349], что образ зверя предстал пред ним в столь изменённом виде, – речь не только о звере, но и о жене, и о жене даже больше; равным образом и не то [1350], что жена была так предана своему блудодейству и так жестока к святым Божиим. Иоанн или, вернее, ангел указывает в дальнейшем на причину этого удивления.

Она заключается в таинственном, достойном изумления, сочетании зверя и жены, в их взаимной связи, общей деятельности и проявлении в міре.

Дальнейшее содержание 17 главы сосредоточивается на выяснении этого взаимоотношения жены и зверя.

Вопрос ангела о причине удивления, обращённый к Иоанну, был, подобно 7, 13, началом ответа. Генгстенберг в этом вопросе видит аналогию с словами Спасителя: *Маловерный, зачем ты усомнился?* (Мф. 14, 31) – и в самом вопросе находит упрек Иоанну в его

человеческом, неразумном и неосновательном удивлении [1351]; смысл упрёка, по его мнению, тот же самый, что и в замечании евангелиста: Иисус Христос *дивился их неверию* (Мф. 6, 6).

Но если Иоанн дивился не тому [1352], что жена-город будет разорена и зверь пойдёт в погибель, а тому, каким образом между женою и зверем могла произойти такая тесная связь, то и его удивление (ср. Иоан. 5, 27), как выражение человеческой любознательности, не заслуживало упрёка, как ранее он не был упрекаем за то, что пожелал знать содержание таинственной книги (5, 4). В словах ангела слышится простая готовность исполнить для Иоанна ту Бож. волю, которая касалась относительно разъяснения символическаго образа жены и зверя.

Он далее и разъясняет.

Зверь, говорит он, *котораго ты видел, был и нет его, и выйдет из бездны и пойдёт в погибель...* *ἦν καὶ οὐκ ἔστι καὶ μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου καὶ εἰς ἀπώλειαν ἀπάγειν* (ст. 8). Зверь есть диавол, так или иначе проявляющий в міре своё господство и свою сатанинскую силу. В прошедшем, т.е. прежде, в Ветхом завете, в дни ветхаго закона, до пришествия Иисуса Христа и Его искупительных страданий, он был князем міра сего (Иоан. 12, 31), полным его властителем (Мф. 4, 9), сводил всех в преисподнюю (Быт. 37, 35) и безнаказанно приводил многих к нравственной гибели (Мф. 10, 28); он господствовал на земле чрез то идолопоклонство и чародейство, в которых погрязало все человечество и которое было не чуждо и народу израильскому.

Но потом его не стало, нет его и теперь, т.е. его не было во дни получения Иоанном откровения. Вследствие искупительных заслуг Христа Спасителя диавол

лишился своего прежняго обаяния (Иоан. 12, 31), он потерял свою прежнюю силу, когда верующие во Христа получили возможность именем своего Искупителя изгонять бесов (Мр. 16, 17). Когда христианская религия стала распространяться на земле во всей своей благодатной силе, тогда померк губительный блеск язычества, тогда уже не стало в нём его прежней обманчивой привлекательности.

С этого времени не стало на земле диавола, как явнаго и открытаго властителя человеческаго рода. Он не погиб, не исчез окончательно и не обратился в небытие; он только получил смертельную рану (13, 3), которая лишила его возможности свободно действовать и проявлять свою губительную силу. Он, как бы связанный (20, 3), находился в бездне. Бездна – ἀβύσσος, это – ад, местопребывание злых духов. Они заключены туда, как в своё место, находятся в состоянии связанности. Но это заключение не окончательное и не полное. Диавол освободится и выйдет оттуда (20, 7). И Апокалипсис говорит об освобождённом и вновь появляющемся диаволе под образом ангела бездны (9, 2–11), под образом зверя из бездны (11, 7) и под образом дракона, дающаго власть свою зверю-антихристу (13, 2). В погибель, погибель окончательную диавол пойдёт только после, в отдалённом, для Иоанна, будущем. Идти в погибель – εἰς ἀπώλειαν – значит – погибать совершенно. Для диавола, как духа безсмертнаго, не может быть полнаго уничтожения и небытия. погибелью для него служит геенна, вечныя мучения, поэтому он и называется сыном погибели (2 Сол. 2, 3).

В конце, после окончания своей дозволенной Богом зловредной деятельности на земле, диавол должен будет пойти в геенну, на вечныя мучения (17, 11; 20, 10),

которыя от века уготованы ему и его ангелам (Мф. 25, 41).

Исчезновению и появлению зверя удивятся все живущие на земле, как дивились они исцелению раны зверя (13, 3). Удивятся все те, имена которых не вписаны в книгу жизни (13, 8). Те же, предполагается, имена которых вписаны в эту книгу, как верные и избранные христиане, будут знать истинное значение новаго появления зверя-диавола в его прежней силе. Для них это появление диавола (в лице антихриста) будет не предметом удивления и чем-то непонятным и необъяснимым, но предметом скорби по поводу гибели нечестивых и побуждением к укреплению своей собственной веры и надежды на скорое пришествие Господа и наступление последняго суда и вечнаго воздаяния [1353].

Высказывая мысль о важности раскрываемаго и о необходимости особеннаго внимания и напряжённости ума при его усвоении, тайнозритель, подобно как 13, 9, 18 и 14, 12, говорит в 9 ст.: *здесь ум,* т.е. как по отношению к только что сказанному [1354], так особенно к последующему [1355], нужно особенное напряжение ума, которое свойственно мудрому человеку. Необычайное видение зверя и жены в их взаимоотношении вызвало у Иоанна чрезвычайное удивление, поэтому и для уразумения и для усвоения разъяснения этого видения необходимо чрезвычайное усилие мыслительной способности.

Семь голов зверя суть семь гор, на которых сидит жена. Те толкователи, которые под зверем разумеют или самый Рим [1356] или римскую міровую монархию [1357], или же римское идолопоклонство [1358], в семи горах 10 ст. видят указание на семь холмов, на которых был основан исторический Рим, именно: Капитолийский, Пала-

тинский, Квиринальский, Лапаранский, Авентинский, Витинальский и Эсквилинский. Но если бы Иоанн имел в виду исторический Рим и его горы, то в этом не было бы никакой особенной тайны, не нужно было бы и особеннаго напряжения ума. К тому же если имя жены и зверя нужно принимать не в историческом, а в символическом смысле, то и семь гор нельзя понимать буквально, так как оне составляют часть всего символическаго образа [1359)].

В свящ. Писании, при символическом употреблении, горы обыкновенно означают царства или собственно силу и значение того или другого царства, так, напр., Пс. 75, 5; Дан. 2, 35; 7, 17; 8, 2; Иер. 5, 25; Иезек. 35, 1 и др. Если же под женою нужно разуметь антихристианское царство, антихристианскую силу, то и под семью головами зверя-диавола нужно разуметь земныя царства, в направлении и развитии которых выразилась сила диавола и его богопротивные усилия к развращению человеческаго рода. Жена, антихристианское царство и антихристианское нечестие, сидит на звере, имеющем эти головы-царства, следовательно, оно будет иметь под собою то же основание, какое имели и те царства, различие будет только в том, что антихристово царство явится последним по времени и совмещающим в себе существенныя особенности всех предшествующих, поскольку в этих особенностях высказывалась диавольская богоборная сила. А так как каждое историческое царство имеет свои исторические города, как выразителей своей культуры и царей, как выразителей и носителей государственной силы, то с представлением о государствах неразрывно должно быть связано и представление о их царях. По этому в апокалиптическом видении мы под одним и тем же образом голов, по

указанию ангела, должны видеть и семь гор и семь царей (ст. 10). Зверь есть міровая сила в ея историческом развитии, в ея смене одних царств другими. Эти царства падают одно за другим, сменяясь предыдущее последующим (Пс. 75, 5; Иезек. 35, 1; 9; Иер. 51, 25). В этом смысле и может быть сказано, что ко времени Иоанна пало уже пять царств (царей), шестое существовало, седьмой последует за ним, а после него возникнет последнее, которым и закончится история развития міровой богоборной силы диавола на земле.

Против этого возражают, что в десятом стихе говорится не о царствах, а о царях. И потому стараются указать имена этих царей в римской империи. Но слабая сторона этого возражения оказывается уже в том, что нет согласия в этом перечне; и в то время как одни толкователи восьмым царем считают Нерона [1360)], который должен снова возвратиться на царство, по верованию народа, другие [1361)] разумеют Юлиана или Домициана [1362)], или же Диоклетиана [1363)]. Кроме этого выражение Иоанна, что пять царей уже пали – ἔπεσαν, не может быть принимаемо в смысле указания на естественную смерть и не может быть переводимо: «умерли». Выражение «пали» в свящ. Писании прилагается только по отношению к городам и царствам, напр. 14, 8; 16, 19; 18, 2; Иер. 51, 8; Ам. 5, 2, но не к лицам [1363)].

Поэтому более справедливо то мнение, по которому под царями в 10 ст. разумеются царства с теми или другими царями во главе, как типическими выразителями власти и направления царств. Такого мнения держится, между прочим, Андрей кесарийский. «Именем царей, – говорит он, – Иоанн обозначает соответствующия царства: именем Нина – царство Ассирийское, Арбана – Мидийское, Навуходоносора – Вавилонское,

Александра – Македонское, Ромула – древнеримское и Константина – ново-римское». Новейшие толкователи разнообразят этот перечень. По одним (Luthardt) это суть: Ассирия, Халдейское царство, Персия, Македонское, Сирийское, Римское; по другим [1365]: Ассирийское, Вавилонское, Персидское, Македонское, Сирийское, Римское. О первых пяти мiровых царствах, уже павших, можно говорить только предположительно. Это во всяком случае те царства, которыя стояли во враждебном отношении к еврейскому народу, поскольку он представлял собою царство Божие на земле. Такими царствами могут быть названы: Ассирийское (Ниневия), Вавилонское (Вавилон), Персидское (Сузы), Македонское и Сирийское, – последния царства прямо указаны у пророка Даниила. О шестом царстве мы узнаём из самаго Апокалипсиса. О шестом царе сказано: «один есть»; так как во дни Иоанна мiровым царством было римское, то, очевидно, оно имеется в виду, как шестое в ряду других.

О седьмом царстве Иоанн выражается неопределённо. Оно ещё не наступило, но когда придёт, то не долго ему быть (ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι). По общему замечанию толкователей [1366] последнее выражение нужно понимать не в смысле указания на малый период времени его существования, но на то, что после седьмого царства непременно должно ожидать царства восьмого (ср. 1, 3). Так как римское царство в настоящее время уже пало, то сменившее его царство, или мiр, германо-славянских народов можно считать царством седьмым, оно должно продолжиться до времени возникновения восьмого царства. Это восьмое царство называется (ст. 11) зверем, о котором было упомянуто в 8 ст., как о таком, который был и котораго нет и из (числа) семи и

пойдёт в погибель. Наименование зверем напоминает зверя 13 гл. и, таким образом, заставляет понимать под восьмым царём антихриста и его царство. Выражение «и нет» говорит о той смертельной ране, которая была видима на одной из голов зверя и которая исцелела. Так как голова зверя есть то же, что и царства, в которых исторически обнаруживалась богоборная сила диавола, то и исцеление одной головы, возвращение ея к жизни может говорить о возобновлении какого-либо из семи царств, которое в своём новом виде будет царством антихриста.

Какое же это царство? Оно одно из семи. Итак, не есть ли оно Сирийское царство, царь котораго Антиох Епифан по своей враждебности к еврейскому народу и еврейской религии может быть назван ветхозаветным антихристом [1367)], или оно – римское царство [1368)]. Иоанн не даёт указаний для положительнаго ответа на этот вопрос; он лишь говорит, что оно возникает из семи. Это значит, что оно будет заключать в себе особенности семи предшествующих царств, будет воплощением их, их детищем [1369)]. Скорее нужно заключать, что оно будет подобно всем семи, однако же, не будет ни одному тождественно. Это – царство особенное, это – зверь новый, зверь, выходящий из моря (13, 1), которому дракон даёт всю свою власть, как не давал он предшествовавшим царям и царствам. Это именно царство антихриста, самое боговраждебное, но оно и последнее. Оно пойдет в погибель, в погибель вечную, в геенну, вместе с зверем и драконом, оно, таким образом, будет последним выражением усилий диавола подчинить мір себе и своей власти.

Объяснивши значение голов зверя, ангел переходит к объяснению его десяти рогов. Так как вернее пони-

мать, что рога не были принадлежностию какой-либо одной головы [1370], но принадлежали всему зверю, то и изъяснять значение царей, обозначенных рогами, нужно прежде всего применительно к смыслу и значению цельнаго образа зверя, а потом к значению восьмого зверя, т.е. антихриста и его царства. Следовательно, десять рогов нельзя понимать в смысле указания на десять римских префектов [1371] или римских провинций [1372], нельзя видеть под ними и десять варварских народов [1373], ибо все это говорило бы только о связи с римским царством, но не с диаволом и будущим царством антихриста.

Рога – символ силы, находящейся в чьём-либо распоряжении. Цари, обозначаемые рогами (ст. 12), также представляются не имеющими самостоятельных царств; они как бы вассалы, обязанные всецелым подчинением другому. Если они и примут царскую власть, т.е. право правителей и законодателей, то лишь вместе с зверем, как своим сюзереном, и то только на короткое время, – на один час [1374]. Это, таким образом, представители народов [1375] и царств [1376] последняго времени. По своей сравнительной слабости и неимению высшей типичности они отличны от царей, представителей мiровых государств, которые названы головами зверя. Эти цари-рога могут быть употреблены только как орудия возвышения власти царя последняго царства. Десять (определённое число вместо неопределённаго) царей (Дан. 2, 44; 7, 24) не тех царств, на которыя, предполагается, распадётся седьмое царство [1377], но царств отдельных народов, ещё не вошедших в состав мiрового царства-зверя. Эти цари по своему религиозно-нравственному состоянию и по гражданским и политическим условиям вполне будут соответствовать

(будут иметь одне мысли) целям и стремлениям диавола создать на земле антихристианское царство. Поэтому и говорится, что они добровольно передадут свою силу и (относительную) власть зверю, т.е. антихристу (св. Ирин., св. Ефр. Сир.).

Антихрист как нельзя лучше воспользуется их настроением, образом мыслей и соединит их вместе для борьбы с Агнцем. Здесь разумеется борьба антихриста и его единомышленников против Церкви, против христианства и против всего святого, о каковой борьбе уже говорилось (13, 7). Это будет последняя борьба, последнее усилие диавола всецело утвердить свою власть над людьми, чтобы быть не только земным царём, но и земным богом и, отменив поклонение Христу и Его Отцу, добиться поклонения исключительно только себе (13, 8, 14, 15). Но победа в этой борьбе останется на стороне Агнца – Христа. Ему должно быть подчинено всё (1 Тим. 6, 14, 15), так как Ему дана всякая власть на небе и на земле (Мф. 28, 18) и Он есть Господь господствующих и Царь царей. Победа над зверем и его царством и его сподвижниками будет совершена Агнцем не только непосредственно и лично, но и чрез (как орудие) [1378)] званых, избранных (2 Иоан.1, 13) и верных (Иоан. 20, 27) служителей Его, которые подвизались на земле в борьбе с диаволом и со всем его воинством. Это – те, которые омыли одежды свои и убелили одежды свои кровию Агнца (7, 14) и следуют за Ним, куда бы он ни пошёл (14, 4).

Впрочем, Генгстенберг, Яковлев и другие в этой борьбе зверя и царей с Агнцем видят противление различных племён распространению среди них христианства, так напр., среди гуннов, свевов, вандалов, остготов и вестготов, аллеманов и др., а под зваными и из-

бранными разумеют христианских проповедников и мучеников. Но против этого достаточно указать на то, что борьба царей происходит не со святыми и против святых, а против Самого Агнца, против Самого Господа. Возстание же против Самого Господа Бога (16, 6) возможно только в последние дни антихриста, только при крайнем развитии антихристианства [1379)].

С 15 ст. ангел, объяснивший Иоанну видение, обращает его мысль на образ блудницы и на ея судьбу.

Жена–блудница в видении представляется (ст. 1) сидящею над многими водами. Так как жена и, по объяснению ангела (ст. 18), обозначает великий город, то, применяясь к географическому представлению, под многими водами можно разуметь воды реки, на которой подобно древнему Вавилону будет построен будущий город антихристианскаго царства. Но в таинственном символическом смысле под водами, по словам ангела, нужно разуметь многие народы, которые относились к городу, как народы подчинённые. Под ними, в свою очередь, нужно разуметь: 1) отдельныя личности человеческаго рода (λάοι), отдельных подданных государства, 2) народ в его массе, низсший слой общества (ὄχλος), 3) народы с их отдельным государственным строем и 4) народности, обладающия своим языком и своею культурою (ср. 5, 9; 7, 9; 14, 6). Таким образом, жена, как город, представляется міровым городом, со множеством подданых, что вполне соответствует положению антихристианскаго главнаго города, царь котораго, антихрист, будет, именно, міровым владыкою и подчинит себе многие народы и племена (13, 8-14).

Десять рогов, по нашему объяснению, – десять царей будущаго антихристианскаго времени возненави-

дят блудницу (ст. 16), т.е. город антихристианскаго царства. Ненависть обнаружится в разорении города.

Блудница будет обнажена, так как будут расхищены все драгоценности, все дорогие камни, золото и жемчуг, которыми был так богат город (ст. 4) и которые доставляли его жителям возможность вести крайне роскошную жизнь и быть предметом соблазна и прельщения для окружающих народов и для его подданных. Подобно тому как дикие звери разрывают на части и пожирают свои жертвы, так точно уничтожат город и апокалиптические цари; они предадут его полнейшему разорению огнём и мечом.

В истории не мало примеров такого разрушения и опустошения городов, как в глубокой древности, так и в римской истории. Особенно много и сильно страдал Рим, неоднократно опустошаемый и разоряемый варварами. Однако же нельзя под разорением 16 ст. [1380] разуметь опустошение Рима; в действиях варваров против Рима не было никакого единодушия (ст. 13), а, главное, не было намерения действий исключительно против Рима, как города. Варвары устремлялись против всего римскаго государства, против самаго римскаго могущества. Между тем, по изображению Апокалипсиса, десять царей-рогов исключительно враждуют против города, а не против государственной силы, не против зверя, но как бы в угоду ему (ст. 13).

Это не может говорить и об обыкновенных междоусобных войнах [1381], какия возникают в том или другом государстве: и в том случае борется и страдает государственная власть. Положение вещей, как оно отображено в 16 ст., можно ожидать только при условиях будущаго антихристианскаго міра. Тогда народы, ещё не вошедшие в состав антихристианскаго царства, бу-

дут приглашены антихристом – царём против его собственнаго города и, обманутые хитрою политикою, обратят свою ненависть и вражду не на самого антихриста, но на его город. Это – народы и цари, вышедшие из-за реки Евфрата, после того как он высох по вылитии шестой чаши; это народы Гога и Магога, которые в конце міра (20, 7) станут под власть антихриста. Антихрист вместе с ними, пользуясь их силами и оружием, разорит свой город, в своём ослеплении и безумии не удовлетворяясь тем подчинением и покорностию, которыя он встречал до сих пор, но требуя большаго, требуя полнаго обезличения своих подданных. На этот крайний деспотизм и своенравие указывалось уже в предыдущих видениях, – в требовании антихриста воздавать ему божеския почести (13, 6, 8) и в приказании лжепророка носить на руках и на челе печать антихриста (13, 16).

Падение и разорение города будет исполнением Божией воли, Божия предопределения. Не кто другой, а именно Бог положит на сердце царей (ст. 17) разорить боговраждебный город; они будут исполнять волю не антихриста [1382], хотя и будут действовать в угоду ему, но волю Божию [1383], ибо по воле Божией должен произойти суд над городом-блудницею (ст. 1). Божия воля пользуется царями, как слепым и послушным орудием своего міроправления, для того, чтобы постепенно довести историю міра до предопределённаго конца. Исполняя эту Божественную волю, они добровольно отдают свои царства под власть антихриста-зверя и тем самым увеличивают его самомнение и самопревозношение. И он будет царствовать над ними и с ними, хотя только один час (ст. 12), только очень короткое время, которое назначено Богом для проявления его крайня-

го своеволия и дикаго и жестокаго деспотизма. Господь сократит это время ради избранных Своих (Мф. 24, 22). Всё в истории міра будет происходить так, как об этом было возвещено Богом, Его рабам и пророкам (10, 7) [1384].

Жена-блудница, это, по объяснению ангела, – великий город, но не исторический Рим и не Вавилон, а будущий город последняго антихристианскаго времени, тот город, который при антихристе будет столицею міроваго государства, распространившаго свою власть над земными народами и царями, отрекшимися от христианства. Суд над этим городом, его разорение по желанию самого царя-антихриста будет предвозвещением конца міра, предвозвещением наступления Бож. суда над всем царством антихриста и над ним самим. Это, стало быть – начало конца. Хотя выражение текста «царствующий» – ἔχουσα βασιλείαν – своим настоящим временем и говорит, по-видимому, о том, что здесь имеется в виду современный Иоанну город Рим, но эта современность относится не к исторической действительности, а к видению. Жена означала город, царствующий над царями, постольку, поскольку она была символом; Иоанн видел пред своими глазами этот символ, соответственно этому и город, им означаемый, называется царствующим, как бы царствующим на глазах Иоанна, современно ему (ср. 3, 12; 11, 7).



ВОЗМЕДИЕ ВАВИЛОНУ И ПЛАЧ О ЕГО ПОГИБЕЛИ (18, 1 - 24).



Иоанн видит иного ангела (ἄλλον), отличнаго от 17, 1; он нисходит с неба, как и ангел 10, 1; но в отличие от того изображается с другими атрибутами. Тот был окружён облаками и вокруг головы имел радугу; этот же только называется имеющим великую власть; а вместо указания на облака и радугу присоединено замечание, что земля осветилась от его славы. Слава и величие ангела не говорит о том, что он был Сам Иисус Христос [1383], но лишь о том, что он был посланник с великою миссиею [1386], вестник Иисуса Христа с вестию о страшном суде возмездия над грешным Вавилоном [1387]. И если Генгстенберг, ссылаясь на Иос. 1, 14; 2, 11; Иез. 43, 2; Пс. 49, 2, говорит, что такой блеск может приличествовать только Иисусу Христу и что поэтому сам Христос является здесь с «вестью о падении Рима», то на это надо указать, что и ангелы в свящ. Писании, как вестники Божии, всегда изображаются окружёнными славою. Миссия ангела 1 ст. вполне тождественна с миссиею ангела 14, 6 и напоминает слова Спасителя: *и пошлёт ангелов Своих с трубою громогласною* (Мф. 24, 31).

Более правильное чтение [1388]: ἔκραξεν ἐν ἰσχυρᾷ [1389] φωνῇ – сильным голосом, – вместо ἐν ἰσχύϊ φωνῇ μεγάλῃ – сильно громким голосом, как читают наши славянский и русский переводы вслед за recept.

Содержание 2 ст. есть возвещение о том же суде над Вавилоном, о котором возвещали ангелы 14, 6, 7 и 8, и поэтому вполне естественно и здесь ожидать того же выражения о силе голоса, как и там ἐν φωνῇ μεγάλῃ.

Ангел сильным голосом возвещает о том же падении того же Вавилона великаго [1390], о котором уже было возвещено 14, 8 и 16, 19. Различие не в самом предмете пророчества, как возвещения о будущем действительном и историческом факте, но лишь в его соотношении к другим обстоятельствам. В 14, 8 возвещение о падении Вавилона была призывом к покаянию; в 16, 19 о падении Вавилона говорилось как об одном из следствий страшнаго последняго землетрясения; здесь же о падении того же города говорится с той стороны, с которой оно коснется интересов людей антихристианскаго времени. Вавилон, сообразно с этим пророчеством ангела, после своего падения сделается жилищем бесов и пристанищем всякаго нечистаго духа. Город сделается совершенною пустынею, местом мрачных развалин; в таком месте пребывание людей будет невозможным; там будут в состоянии жить лишь демоны. Пустынныя места и развалины – самое подходящее местопребывание злых демонов и нечистых духов (Ис. 13, 21; 34, 14; Иер. 51, 37; Мф. 2, 43; Лук. 8, 29; 11, 24). Как оставленный людьми и населённый демонами, разрушенный Вавилон сделается обиталищем нечистых птиц (Иер. 50, 39; Соф. 2, 14; Ис. 102, 7); это – самое естественное и обычное последствие оставления людьми того или другого города или жилища.

Причина падения Вавилона, его опустошенности и оставленности та же самая, которая была указана и в 14, 8; это – развращающее влияние его политики и нравов на все земные народы. В опустошении, как деле возмездия по Божию суду, сказывается полная противоположность прежнему состоянию города. Насколько прежде город отличался богатством и роскошью (17, 4), настолько он беден и ничтожен после разрушения;

если прежде земные цари с их царствами услаждались развращённою и роскошною жизнию, пример которой подавали жители Вавилона, то теперь он не будет представлять собою ничего, кроме жалкаго памятника исчезнувшаго богатства; прежде купцы обогащались, удовлетворяя требованиям роскошной жизни, теперь же Вавилон был грудою пустых развалин. Насколько в дни своего могущества и процветания Вавилон был центром государственнаго могущества, мірового влияния на жизнь и нравы и предметом подражания для всего всемірнаго антихристианскаго царства, насколько прежде он был центром міровой торговли, настолько же ничтожен он теперь.

Таково возмездие Божия суда, так велики грехи города!

С 4 ст. начинается речь другого лица. Сам Иоанн не определяет, кому принадлежал слышимый им голос. Он называет его иным (ἄλλος) и раздававшимся «с неба» (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ). Одни толкователи признают этот голос за голос обыкновеннаго ангела [1391] или за ангела, говорящаго от имени Иисуса Христа [1392]; но другие более правильно под говорящим разумеют Самого Иисуса Христа [1393], Который обращается от Своего имени к избранным христианам, как к народу Своего царства. В подобных же словах некогда прор. Исаия (48, 20; 52, 11) и Иеремия (50, 8; 51, 6, 8, 45) высказывали народу израильскому своё требование, чтобы он оставил Вавилон. Самое же выражение в своей форме основывается на Исх. 19, 12; Числ. 16, 26.

Повеление Господа *выйди от нея народ Мой,* означает окончательное отделение общества избранных христиан последняго времени от нечестиваго антихристианскаго общества [1394]. Господь отделяет одних от

других, как пастырь отделяет овец от козлищ (Мф. 25, 32). Как Лоту было приказано, чтобы он уходил из Содома (Быт. 19, 15), так будет приказано (ср. Мф. 24, 15, 16) избранным христианам отстраниться [1395] от нечестиваго общества. Этот эсхатологический момент можно разсматривать, как одновременный и отчасти тождественный с тем, когда (14, 16) ангел, т.е. Иисус Христос, пустил на землю Свой серп и пожал всю землю: как там, так и здесь имеется в виду предуготовительный момент пред страшным судом. Поэтому под городом никак нельзя разуметь Рима и римскаго государства [1396], откуда бы должны были удалиться христиане, чтобы не подвергнуться гибели при разрушении Рима, как уходили они при вторжениях Алариха, Аттилы и др. [1397].

Никакое другое средство, кроме бегства, удаления, не могло избавить истинных христиан от участия в греховной жизни антихристиан и избежать казни Божия суда. Время этого суда уже наступало, приблизилось: грехи Вавилона дошли до небес (ст. 5). Это – высшая ступень греховности, когда она как бы доходит до неба, до престола Божия и вызывает Его гнев (ср. 2 Парал. 28, 9; Быт. 4, 10; 18, 21; 19, 13; Иоан. 1, 2). Основанием для выражения нашего стиха может быть указано в Иер. 51, 9, где пророк говорит: *приговор о нём* (Вавилоне) *достиг до небес и поднялся до облаков.* Кончилось долготерпение Божие, и должно наступить время воздаяния. Бог вспомнил все неправды Вавилона, все его беззакония; они превзошли меру. И как в 16, 19 Божие воспоминание означало наступление гневного Божия суда, так точно и в 5 ст. воспоминание неправд несомненно означает наступающия казни. О их тяжести говорится в 6 ст. Воздайте ему (ἀπόδοτε αὐτῇ), слышит Иоанн. Это

приказание от того же лица, которому принадлежит и голос 4 ст., но к другому субъекту. Тогда голос обращался непосредственно к избранному христианскому обществу последняго времени. Ему повелевалось отдалиться от нечестивых, как приказывал Бог Лоту (Быт. 19, 15) уйти из Содома, как приказывал Он израильтянам отдалиться от Корея, Дафана и Авирона (Числ. 16, 24). Таким образом, эти избранные христиане, дети Божии [1398], не могли быть орудием исполнения Бож. гнева; нельзя принимать [1399] за этих исполнителей и ангелов (16, 10–21); в предыдущем о них не было речи. Этими исполнителями Бож. повеления, очевидно, являются те самые цари [1400], которые (17, 17) были назначены исполнителями Бож. воли относительно суда над Вавилоном. Им повелевается воздать, отплатить Вавилону, как и он воздавал (αὐτὴ ἀπέδωκεν; ср. Пс. 136, 8). (Прим. Ὑμῖν – «вам» в большинстве списков отсутствует, но русский и славянский переводы вслед за recept (Полигл. Stier) читают это слово; добавление могло быть допущено переписчиком для формальной полноты выражения (см. Тишендорфа, так же читают Ebrard, Hengstenberg и др.). Кому воздавал? Не только избранным христианам, но и вообще всему тогдашнему міру. От его развращённой жизни, от его насилий страдали не только избранные христиане, гонимые и преследуемые, но даже и сами нечестивые цари и народы, ибо и они изображаются возненавидевшими Вавилон (17, 16).

Вдвойне воздайте по делам ея: διπλίοσατε τὰ διπλὰ κατὰ ἔργα αὐτῆς [1401]. Возмездие, хотя и называется двойным однако, остаётся вполне справедливым, соразмеренным, как и сказано: *по делам ея.* Этого сильнаго двайного наказания, страдания [1402] Вавилон вполне заслужил своим крайним нечестием, своим развращающим

примером и влиянием. Его виновность обнаружилась собственно в том, что он поил народы вином своего блудодеяния (14, 4; 17, 2, 4). Теперь из той же самой чаши, из которой он поил других, он должен пить сам, но в двойном количестве, в другой крепости; и как для народов и царей вино его блудодеяния послужило причиною Бож. гнева (14, 10), так точно он сам должен пить двойную чашу того же гнева.

Мерою воздаяния должна служить роскошная жизнь города. Город прежде роскошествовал и этой роскошью соблазнял, прельщал и развращал народы, увлекая их к антихристианской жизни и чрез то на путь гибели, на путь вечных мучений. Сообразно с этим будут и ему посланы мучения и страдания.

Его прежняя гордость и самоуверенность, как столицы антихристианскаго царства, как действительной царицы, а не как вдовы, не имеющей мужа-царя, – эта гордость и самомнение окажутся в совершенной противоположности с его внезапной гибелью. Он считал себя всесильным и вечным, но его постигнет гибель и постигнет внезапно [1403], в один день и одновременно обрушатся на него казни [1404] (Ис. 47, 8–9). Четырьмя казнями угрожает Господь Вавилону: 1) смертью, благодаря которой многолюдный прежде город опустел; 2) плачем, который будет раздаваться на его улицах; 3) голодом, который совершенно изменит внешний вид утопавшаго прежде в роскоши города, и 4) огнём, который обратит в развалины все его великолепныя здания (17, 16) Чрез это и будет доказано, что силен Господь Бог, судящий его (ст. 8). О том впечатлении, которое будет произведено этими казнями, говорится в следующих стихах. Когда появится дым от пожара города (Иезек. 26, 15, 16; Иер. 50, 32; Авв. 3, 13), тогда воспла-

чут прежде всего земные цари. Эти цари, по справедливому замечанию Эбрарда, не те 10 царей (17,2), которые по воле Божией будут орудиями опустошения города; их сердца будут наполнены ненавистью по отношению к городу-блуднице и потому недоступны чувству сожаления. Скорее это те земные цари, о которых упоминается в 3 стихе, как особенном правящем классе людей, в его противоположности классу подданных. Для царей, правителей отдельных провинций и государств, составлявших единое антихристово царство, прежде других будет чувствительно опустошение столичнаго города, с которым у них были особенно тесныя связи; они прежде других и по преимуществу наслаждались и упивались вином его блудодеяния, его роскошью, его противохристианскою развращённостью. Но казнь так будет страшна, что они только издали будут наблюдать за нею и не осмелятся прийти на помощь и предотвратить гибель. В сознании своего полнаго безсилия, полной невозможности отвратить явление Божия гнева, они будут восклицать: «Горе! Горе!» (οὐαί, οὐαί!). «Горе» не городу только (вставка «тебе» в русском переводе неправильна) [1405], но и им вместе с городом. Они лишаются возможности вести прежнюю роскошную и безпечную жизнь и удовлетворять всем своим развращённым привычкам; но мало этого, суд над городом предвещает суд и над ними; и им, так как и они виновны в тех же преступлениях, грозит тот же Бож. суд, то же Бож. наказание: в один час, вполне неожиданно.

Вслед за плачем царей в 11–16 ст. передаётся плач купцов. Они также оплакивают город, но в отличие от плача царей, оплакивают [1406] разрушение, как событие настоящаго времени, а не будущаго, как цари. Это от-

личие может быть объяснено тем обстоятельством, что разрушение города само собою и непосредственно отзывается на интересах купцов [1407]. Подобие плачу купцов можно видеть у Исаии 23 гл. и Иезек. 27 глава. Купцы плачут и рыдают, так как теперь некому будет покупать их привозных товаров [1408] (γόμον – ср. Деян 21, 3). С міровым городом Вавилоном была тесно связана міровая торговля. Купцы плачут не о погибших людях, но о своих благах. Перечисление самых привозных товаров сообщается в 12–14 ст., где вместе с этим даётся картина роскоши города. Прежде всего идут благородные металлы и драгоценности: золото, серебро, благородные камни и жемчуг. Потом следует то, что служит для одеяния и украшения: виссон, порфира, шёлк (συρικὸν – китайский шёлк) и багряница (κόκκινον) 17, 4). Всё это составляет предмет не простой роскоши, но роскоши царской, которая и соответствует положению столичнаго города антихристианскаго государства. Затем следуют предметы роскошной и великолепной мебели. Прежде указываются: самый материал мебели: благовонное дерево (ξύλον θύϊον – вечно зеленое дерево африканскаго побережья. и слоновая кость: потом перечисляются изделия из того или другого материала: драгоценнаго (τιμιώτατον) дерева, меди, железа и мрамора.

Следующия названия (ст. 13) касаются специальных товаров благовония: корица (κινάμωμον – азиатское кустарниковое растение, дающее мазь для волос), фимиам, мvро и ладан. После этого перечисляются предметы питания и пиршества: вино, елей и мука, пшеница, скот и овцы; затем предметы человеческаго общежития: лошади, колесницы и, наконец, рабы. Выражение текста: «тела и души человеческия», на основании

1 Пар. 5, 21 и Иезек. 27, 13, можно и должно понимать не иначе, как указание именно на рабов, которые принадлежали своим господам и душою и телом и которыми господа распоряжались, как простым предметом своей жизненной обстановки.

В заключение перечисления всех этих предметов упоминаются плоды ὀπώρα – осень, осенние плоды [1409], которые составляют усладу безпечной и роскошной жизни (ср. Ис. 16, 9; 52, 14; Иер. 48, 32). Ничего этого не стало в городе; всё тучное (λιπαρός – жирный, располагающий к веселью) и блистательное (λαμπρός – с блестящею внешностью) потеряно городом (ἀπῆλθεν ἀπὸ σοῦ): оно к нему не вернётся. Поэтому все торговавшие этими товарами и обогатившиеся от этой торговли станут вдали от разрушеннаго города и, в страхе пред постигшими его мучениями, плача и рыдая, будут говорить: «Горе! Горе! (Οὐαί!) Горе городу, прежде великолепному и роскошному (17, 3–4), а теперь обращённому в груды развалин; горе, несчастие и для купцов, ибо и они не только потеряли рынок для своей торговли, но и сами находятся в страхе и опасности на себе самих испытать все те ужасы, которые уже постигли жителей погибшаго Вавилона.

Наконец, с 17–19 выступают с своим плачем плавающие на море. Плачь их изображается в прошедшем времени, как событие уже совершившееся. Таким образом, соблюдена последовательность времён: ст. 9 – будущее, ст. 11 – настоящее, ст. 17 – прошедшее; всё ближе и ближе наступает тот момент, когда гибель города будет совершившимся событием. В 17 ст. перечислены все классы людей, путешествующих по морю. Подобие этому перечислению можно видеть в Иезек. 17, 28–32. Как здесь мореплаватели, плача, говорят: *кто*

как Тир, так разрушенный посреди моря? Из сопоставления этих мест становится понятным, что сила выражения заключается в указании на ужас и непоправимость окончательной гибели города. Эта речь образует противоположность речи 13, 4. Мореплаватели посыпали на свои головы пепел (ст. 19); это – знак печали, как, напр., Иов. 2, 22; Иезек. 27, 33 [1410]. Но если это падение Вавилона для обитателей земли, стоящих под непосредственным влиянием антихриста, было причиною их горя, то для жителей неба и для тех, которые живут для неба, это событие будет предметом радости. Приглашаются к радости небо, святые, апостолы и пророки.

Наши переводы неправильно присоединяют «святые» к «апостолы», это – два различных класса радующихся. Небо, это – ангельския силы; святые – все, вообще, прославившиеся христиане; апостолы – первые проповедники христианства и основатели христианства и основатели христианской Церкви, так сказать, родоначальники спасающихся, святых; пророки же – те, которые ещё в Ветхом Завете предвидели и предсказывали это спасение. Причина радости заключается в том, что *Бог совершил суд их над ним* (городом; ср. 17, 1; 20, 4). Суд (κρίμα), суждение, приговор не тот, который предполагает ап. Павел в 1 Кор. 6, 2 и на который указывает Апокалипсис 20, 4, но суд последний и окончательный [1411], тот суд, котораго просили и желали прославившиеся мученики, говоря: *доколе, Ты, Господи, не судишь и не мстишь за кровь нашу* (Ап. 6, 10). Своею жизнью и своими пересёнными страданиями святые показали всю греховность Вавилона и заслуженность его наказания и мучений. И вследствие этого этот суд не столько со стороны святых, сколько со стороны Гос-

пода Бога (Иер. 51, 48), Который произносит Свой приговор над грешным городом, когда исполнилась мера его беззаконий; посему-то этот суд и составляет предмет радости небожителей, ибо он есть торжество Божия правосудия.

Иоанн при этом видит символическое изображение внезапности и непоправимости падения Вавилона. Один (некоторый) сильный ангел бросил в море большой камень, подобный мельничному жернову. Сравнение с мельничным жерновом говорит о величине и тяжелой ответственности (Мф. 18, 6; Мр. 9, 42), которая падает (лежит) на Вавилон за все страдания, перенесенныя от него христианами преследуемыми и прельщаемыми. В остальном символический образ напоминает место Иер. 51, 63, 64, которое в свою очередь может быть сближено с Исх. 15, 4, 5 и Неем. 9, 11. Этот образ означает то, что как тяжелый камень, брошенный в море, исчезает в нём быстро и безвозвратно, так точно по Божию суду безследно и безвозвратно погибнет и Вавилон.

Но ангел не ограничивается одним простым символическим образом; он присоединяет и словесное описание той опустошённости и заброшенности, которыя постигнут Вавилон. Описание очень близко напоминает собою Иер. 25, 10: *и прекращу у них голос веселья, голос жениха и голос невесты и свет светильника* (ср. 7, 34; Ис. 24, 8; Иезек. 26, 13). Итак, вместо прежней роскоши и безпечной радости и веселья (18, 7; Иер. 33, 11) Вавилону угрожает полное прекращение всякаго взаимообщения и жизни.

В заключение, ангел объясняет причину самаго суда над городом и его жителями. Первая их вина та, что купцы обратились в вельмож (οἱ μεγιστᾶνες). Так было

сказано и у Исайи (23, 8) о Тире. Их вина не в том, что они приобретали особенное значение своею торговлею, но в том, что они придали безнравственное направление своей торговле (18, 15, 19). Далее, вина жителей Вавилона в их волшебстве (φαρμακεία). Волшебство соответствует блудодейству (Ис. 47, 9–11; Апок. 14, 8; 17, 25), которым Вавилон развращал окружающие народы; это – его развращающая политика, это – обширное и общее средство вредить другим, благодаря которому все народы были введены в заблуждение (ср. 13, 14). Наконец, последняя и самая важная вина Вавилона в том, что в нём была найдена кровь пророков, святых и всех убитых на земле (ср. 17, 6). Пояснение этому выражению дают следующия слова пророка Иеремии: *обида Моя и плоть Моя на Вавилоне, и кровь Моя на жителях Халдеи* (51, 35), и особенно: *как Вавилон повергал поражённых израильтян, так в Вавилоне будут повержены поражённые всей страны* (51, 49). Это же означает и выражение Апокалипсиса, что кровь всех убитых найдена в Вавилоне, т.е. он, как город при конце міра, столица антихристианства и место высшаго проявления боговраждебности, был виновником пролития крови всех убитых на земле; так как зло и грех будущаго антихристианскаго міра были плодом и последствием всей долговременной истории земного зла, то, по справедливости, на антихристианский мір (на Вавилон) падает и ответственность за всё міровое зло.

ЛИКОВАНИЕ НА НЕБЕ И НА ЗЕМЛЕ (19, 1 - 20).



После того, как в 18 гл. было сообщено о плаче земных нечестивых людей, о погибели Вавилона, столицы антихристианского царства, в гл. 19

говорится о торжественной радости на небе по поводу того же события. Это событие хотя и совершилось на земле, но было исполнением небесной воли; оно было поводом плача нечестивых, оно может быть и поводом небесной радости, так как предвозвещало близкое и окончательное торжество добра и истины над злом и заблуждением в будущем вечном царстве. Таким образом, содержание 19 главы – не начало новаго отдела, не начало новаго порядка явлений, но окончание предыдущаго, его завершение: заключение к явлению о падении Вавилона – ещё шаг к окончательной развязке, к последнему суду над міром. Когда замолкли слова ангела, возвестившаго Иоанну о причине и непоправимости гибели нечестиваго Вавилона, св. тайнозритель слышит новый, громкий небесный (на небе в его противоположности земле) голос, т.е. звуки пения (ср. 10, 3; 16, 18). Иоанн говорит только о том, что голос был подобен шуму говора народа (ὡς φωνή), но не говорит о самом народе и из кого он состоит. Имея в виду содержание 4 и 6 ст., под ним нельзя разуметь прославленных людей (7, 9, 14) [1412] ни вообще небожителей [1413], но исключительно блаженных ангелов [1414] с четырьмя серафимами-животными во главе (4, 8). Они взывают: «аллилуия» (с еврейскаго языка «хвалите Бога»). С этим словом и с таковым же его смыслом мы не однажды встречаемся в свящ. Писании; так, в Пс. 103, 35 читаем: *да исчезнут грешники с земли... Благослови, душе моя, Господа. Аллилуия!* (ср. Пс. 105, 48). Как там, так и здесь прославление Бога поставляется в связь с падением нечестивых, там – грешников вообще, здесь Вавилона. Аллилуиа – песнь торжества и победы [1415]. Но собственно здесь это слово только начало песни; содержание песни далее: *спасение и слава и честь и сила Господу на-*

шему. Таково чтение наших переводов, но более правильное следующее: *спасение, сила и слава* (σωτηρία, ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα) [1416]; спасение (σωτηρία), как и в 7, 10 и особенно в 12, 10, нужно понимать в смысле совершеннаго избавления христианскаго общества, как царства Божия, от козней диавола, как окончательную победу Господа; под славою же нужно разуметь славу Божию, которая, сколько свойственна Господу от века, столько же и ещё очевиднее будет принадлежать Ему после окончательной победы на земле добра над злом. А сила, как Бож. всемогущество, есть основание этой победы, этого торжества. В совершившемся падении Вавилона, в этом начале конца Господь Бог является во всей силе Своего всемогущества, как праведный Судия и Мздовоздатель, не отступающий от истины и правды (ст. 2). Он погубил Вавилон, так как тот растлил землю своим блудодейством (11, 18; ср.Иер. 51, 25); Он взыскал с него за (6, 10) кровь Своих рабов-служителей, которая была пролита его руками [1417]: в этом его вина, в этом и вторая причина его наказания.

Третий стих содержит в себе повторение песни аллилуия, но с присоединением новаго основания для этой хвалы Господа: на связь третьяго стиха с первыми указывает союз «и» – καὶ. Это основание: *дым ея восходил во веки веков;* оно, напоминая собою 18, 9, 15, 18; Исх. 15, 21 и Ис. 34, 9–10, говорит о том, что прославление Господа зиждется, между прочим, на том обстоятельстве, что гибель Вавилона от десяти царей есть гибель вечная и окончательная, составляющая переход к вечному царству, ибо вечный дым говорит о вечном огне гееннских мучений (14, 11). Поэтому-то старцы, как представители всех совершенных людей, и серафимы-животныя, как представители всех ангелов, падают и,

подтверждая содержание ангельскаго песнопения (5, 14), произносят: «аминь», «аллилуиа» (Пс. 105, 48).

Едва замолкло ангельское пение, как послышался голос от Божия престола, но не от Самого Бога [1418], этому противоречит слово: «Бога нашего» – ἡμῶν, и не от одного из ангелов или четырех животных [1419], а от Иисуса Христа [1420], Агнца [1421]. Иисус Христос в совершении искупления человеческаго рода стремился к славе Бога Отца (Иоан. 12, 28; 16, 14; 17, 4, 5); ту же славу являет Он и в суде над міром. Он требует, чтобы все рабы Божии, без различия, и малые и великие (11, 18), как боящиеся Его и творящие Ему угодное, воздали славу Богу. Греческое выражение αἰνεῖτε τῷ θεῷ ἡμῶν (ср. 1 Пар. 16, 36; 23, 5; 2 Пар. 20, 19; Иер. 20, 13) по-славянски передано: «пойте Богу», по русски: «хвалите Бога», – в русском переводе более точно, и славянский перевод сделал отступление от точности, очевидно, приняв во внимание дательный падеж τῷ θεῷ при глаголе, обыкновенно требующем винительного падежа.

В ответ на призыв Божественного голоса Иисуса Христа Иоанн слышит (ст. 6) новое пение. Звуки этого пения он также сравнивает (ст. 1) с шумом говора, пения многочисленнаго народа; но при этом добавляет новую черту, замечая, что это пение было подобно шуму многих вод (1, 15) и столь сильно, что походило на раскаты грома (14, 2). Прежнее пение Иоанн слышал на небе; о новом пении он не говорит ни того, что оно слышалось на небе, ни того, что на земле; и можно поэтому полагать, что оно было столько же небесным, сколько и земным. В прежнем пении (ст. 1) участниками были небесныя силы, в пении 6 стиха участвуют не только эти последния, но и все прославленные люди и мученики последняго времени [1422], находящиеся на небе,

и все те, которые назначены к прославлению, но ещё находились на земле. Этот хор есть соединённый хор всех чистых созданий Божиих [1423)] и на небе и на земле, которые, в противоположность нечестивым, оплакивавшим падение Вавилона, восхваляли Господа за это падение. Вследствие этого и звуки пения были столь сильны и столь торжественны, а не потому только [1424)], что был новый более величественный предмет хвалы. Свв. Ангелы и прославленные люди говорили [1425)]: «аллилуия!» Основание хвалы прежде всего в том, что наступило царство Вседержителя Бога. Царство (βασιλεύειν) нужно понимать здесь в том же самом смысле, как и в 11, 17 и при этом в его соотношении с 12, 10; это царство есть следствие последней и окончательной победы Иисуса Христа над силами ада, это – царство будущаго века. Как таковое, оно заключает в себе два момента: положительный и отрицательный [1426)]. Момент отрицательный, это – падение Вавилона и уничтожение силы антихриста и нечестия на земле, об этом говорит конец шестого стиха. Момент положительный раскрывается в 7 и 8 стихах.

Все чистыя и совершенныя Божии создания приглашают друг друга возрадоваться и возвеселиться (Мф. 5, 12; 1 Петр. 4, 13) и воздать Богу (11, 13; 16, 9) славу – τὴν δόξαν, – ту славу, которая именно (определённый член) приобретена Им только что описанными делами. Побуждением же воздать эту славу теперь служит то, что уже наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя. Выражения, подобныя этому, мы находим Мф. 9, 15; 22, 1–14; Мр. 2, 19; Лук. 12, 36; Иоан. 3, 29; Еф. 5, 25 (ср. в Ис. 54, 1–4; Иезек. 16, 7–18; Ос. 2–19), где об отношениях Иисуса Христа к Его обществу говорится, как об отношениях жениха к невесте, и Его второе прише-

ствие сравнивается с приходом жениха на брачный пир. И здесь также говорится о единении Иисуса Христа с Его обществом. Теперь наступило время брака; для него все уже готово, но брачный пир ещё не начался, и невеста ещё не вошла в брачный чертог.

Таким образом, здесь говорится [1427)] не о совершившемся наступлении вечнаго царства но только о моменте, самом близком к нему. Это – тот же момент эсхатологии, когда Господь, по звуку трубы ангела, собирает всех Своих избранных и, отделив их от нечестивых, поставляет по правую сторону Своего престола (Мф. 25, 23). Царство ещё не наступило, но оно наступит сейчас же после произнесения приговора: брак, брачный пир «непосредственно при дверях» [1428)]. Нечистые ещё не удалены и не получили своего воздаяния; невеста, общество верных и избранных, только приготовилась и ждёт, когда приблизится к ней ея Жених, Иисус Христос. Жена 7 ст. есть невеста Агнца, и слово жена употреблено в таком же смысле, как и в Быт. 29, 21; Втор. 22, 24; Мф. 1, 20. Всё готово для брака, и светильники зажжены, остаётся только войти жениху в брачный чертог (Мф. 25, 10); остаётся только благословенным небеснаго Отца унаследовать царство, уготованное им от создания міра (Мф. 25, 34). Общество верных, христиан, доживших до последняго времени, и есть эта женщина, – эта невеста Агнца. Оно приготовило себя к встрече своего жениха, Иисуса Христа, к вступлению с Ним в самый тесный союз (22, 17; Мф. 25, 10; Еф. 2, 11; Пс. 44, 14). Брачным одеянием невесты служит чистый и светлый виссон, отличный от одеяния блудницы 17, 4, которая была одета роскошно и по-царски: там преобладал пупур, порфира, золото и драгоценные камни. Невеста Христа одета в льняную одежду, которая означа-

ет ея святость. Эта одежда, облекающая её, приобретена не ею самою, и не есть удовлетворение ея вкусу и личной прихоти, каковою была одежды блудницы, но она дана была (ἐδόθη αὐτῇ) ей Самим Богом. Она есть свидетельство того, что невеста угодна Господу и может войти в Его брачный чертог (Мф. 22, 12), так как белыя одеяния вообще служат символом христианских добродетелей (3, 18; ср. 7, 14), которыя в свою очередь разсматриваются, как дар Бож. благодати, помогающей христианину в нравственном его усовершенствования.

В Апокалипсисе светлость христианскаго одеяния называется праведностию святых – τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων. Что разумеется под праведностию? Δικαίωμα в ед. числе означает оправдание, во множественном то, чем человек оправдывается пред Господом, т.е. закон, правила (Лук. 1, 6; Евр. 9, 1), и сами поступки, согласные с этими правилами (Рим. 2, 26; 5, 18; 8, 4). В нашем месте говорится о такой праведности, которая даётся Богом; поэтому некоторые толкователи под праведностию разумеют не добродетель, но оправдание Богом [1429] верующаго христианина, прощение ему грехов, т.е. его свободу от всего того, что отдаляет человека от Господа. Отдалять человека от Бога могут, с одной стороны, недостойные поступки и его личная греховность, с другой стороны, то различие, которое существует между человеком, существом ограниченным, и Богом, существом всесовершенным. Личная греховность человека может быть устраняема его добрым поведением, жизнию, сообразною с Божьими законами и требованиями. Но эта праведность была праведностию ветхозаветнаго человека и часто обращается в праведность фарисея, которую обличал Иисус Христос. Правед-

ность человека новозаветная, как праведность совершенная и полная, должна состоять и в устранении другой причины отдаления человека от Бога. Но уничтожить различие между Богом и человеком для самого человека невозможно, поэтому и приблизиться к Богу человек может только по изволению Божию, по Его благодати. Только Сам Бог по Своей любви может невзирая на тварность и несовершенство человека, входить с ним в близкое общение и уничтожать отдалённость отношений. Следовательно, праведность человека, как его право на близость к Богу, может достигаться и достигается одновременно двуми путями: и собственною добродетелью и Бож. благодатью оправдания. Праведность есть столько же дар Божий, сколько и следствие усилий человека и его стремления к добродетели.

Чистая и совершенная невеста Агнца, т.е. христианское общество последняго времени, есть такое общество, члены котораго достигли высшаго возможнаго для человека нравственнаго совершенства при содействии Божией благодати; оно есть, так сказать, плод историческаго взаимодействия благодати христианства и собственных усилий человека.

В этом смысле христианское общество является созревшею нивою, созревшею жатвою, ожидающею того что жатель срежет серпом ея зрелые и полные колосья и положит их в житницы. Избранные и верные христиане (1 Кор. 15, 51), как жены жениха, ожидают Иисуса Христа, ожидают того, что Христос по Своей любви к человечеству и за их добродетельную жизнь скажет им: *приидите, благословенные, унаследуйте царство, уготованное вам от создания міра.* (Мф. 25, 34).

В дальнейшем Иоанн слышит подтверждение будущаго блаженнаго состояния избранных и совершенных христиан. Ему повелевается записать. Кем повелевается?

Русский перевод говорящим называет ангела, но это совершенно произвольно, так как в подлиннике этого слова (ἄγγελος) нет. Что здесь разумеется ангел, а не какое-либо другое лицо, можно только догадываться из сопоставления 9 ст. с 10. Говорит, несомненно, ангел, но какой – не известно. Одни [1430)] видят в этом ангеле того самаго, который с 17, 1 служит для Иоанна посредником откровения; по Лютардту это – ангел, нарочито посланный для передачи Иоанну слов последующаго откровения. По другим [1431)], здесь говорит ангел 1, 1, который сообщал Иоанну все откровение. Везде, где речь идёт об ангеле, там Иоанн всегда употребляет выражения: εἷς ἄγγελος, ἄλλος ἄγγελος – один ангел, иной, другой. Здесь же почему-то Иоанн поступил иначе, и, очевидно, таково было его намерение. Он не называет говорящаго ангелом не по чему другому, а именно по тому, что хочет в нём указать не отдельнаго ангела, но весь ангельский чин, который служит посредником Бож. откровения и Бож. міроправления.

Такой ангел, который для Иоанна должен был служить представителем всех доселе виденных им ангелов, повелевает ему написать: *блаженны званые на брачную вечерю Агнца* (ст. 9). Этот стих стоит в несомненной внутренней связи с 14, 13. *Отныне блаженны мертвые, умирающие в Господе.* Тогда было дано утешение всем тем христианам, которые оставляли эту земную жизнь после скорбей и страданий; им давалось уверение, что с прекращением земной жизни они не только ничего не теряют, но, наоборот, приобретают блаженство. В по-

ложении гонимых и страдающих будут находиться и совершенные христиане последняго антихристианскаго времени, оставшиеся в живых до пришествия Господа. Их-то и утешает откровение и им говорит, что их скорби и страдания служат условием их блаженной жизни будущаго.

Это блаженство обусловливается тем, что они суть званые на вечерю Агнца. Это последнее выражение напоминает место Мф. 22, 2 и далее, где царь устраивает для своего сына брачный пир и приглашает гостей. Верующие и истинные христиане являются на положении званых гостей, гостей почётных. Они блаженны не потому, что участвуют в самой вечере, – это время ещё не наступило, – они блаженны лишь, как званые, как те, которым открыт доступ на вечерю. Сила утешения и ободрения заключается именно в том, что для избранных и совершенных уготовано Богом блаженство, что они непременно получат награду за свои страдания, за свой труд при достижении благочестия и совершенства. Брачная вечеря есть выражение самаго теснаго общения с Господом, образ полнаго успокоения, совершеннаго насыщения и веселия праведных (ср. Мр. 14, 25; Лук. 22, 30; Мф. 9, 15). Всё это может быть только в будущей жизни, только после окончательнаго и совершеннаго воцарения Иисуса Христа, после Его второго пришествия. Брачный пир может быть только тогда, когда совершится и наступит самое тесное единение между Иисусом Христом и обществом Его верующих, когда будет *Бог все во всем* (1 Кор. 15, 28). Таким образом, ублажение 19, 9 образует комментарий на 1 Сол. 4, 15–18.

Для усиления впечатления сказаннаго, ангел добавляет: *сии суть истинныя слова Божии:* οὗτοι οἱ λόγοι οἱ

ἀληθινοι τοῦ θεοῦ ἰεσίν; таково должно быть более правильное чтение этого места [1432], но не: «сии слова истинно: Божии» – (слова) οὗτοι οἱ λόγοι οἱ ἀληθινοι εἰσι τοῦ θεοῦ [1433]. Последнее чтение несомненно более удобопонятное и легкообъяснимое. В нем сила выражения будет заключаться в том, что эти слова достойны полной веры и принятия, так как они принадлежат Самому Богу, совершеннейшей Истине и Источнику всякаго откровения. Генгстенберг сближает это место с 22, 6: *сии слова верны и истинны,* и говорить, что там слово «верны» – πιστοί – соответствует τοῦ θεοῦ нашего места. Но для такого заключения нет никакого основания, и первое условие правильности толкования должно состоять в изследовании выражения самого по себе. Большая легкость чтения и объяснения есть обычный признак неподлинности выражения, его позднейшаго происхождения. Слова Божии названы истинными словами Божиими. Всякое слово Божие есть слово истинное, и слова лжи у Бога не может быть. И если здесь употреблено это определение Божия слова, Божия откровения, то, очевидно, не для его различения от неистиннаго, но в смысле и значении естественнаго определения, естественнаго эпитета [1434]. Смысл всего выражения тот, что слышанныя Иоанном слова Божии (как слова Божии) по этому самому несомненно истинны, – они иначе и не могут быть названы.

Одни толкователи [1435], под истинными Божьими словами разумеют содержание 6–9 стихов, другие [1436] – содержание 5–8 ст., т.е. хвалебную песнь, при чем множ. число слова λόγοι эти последние объясняют тем, что здесь подразумевается откровение о втором пришествии Господа, о браке, о брачном пире, о победе над всеми врагами и т.п. Иные же толкователи [1437] содер-

жанием «слов» считают всё предшествующее содержание, начиная с 17, 1, то самое, что заключается в объяснении ангела. Но, собственно говоря, вовсе нет нужды искать содержания для «истинных Божиих слов» в отдалённом предшествующем. Этим содержанием служит то, что только что было сказано Иоанну: «блаженны званые на вечерю Агнца». На эти слова нужно обратить особенное внимание; они употреблены здесь с особенною целию, и потому ангел, как бы возвращаясь к ним и ещё раз напоминая о них, называет их истинными Божьими словами. Что же касается удостоверения истины вообще апокалиптическаго откровения, то это удостоверение дано как в начале (в 1 гл., 1), так и в конце (22, 6) Апокалипсиса.

При таком взгляде на смысл последних слов 9 ст. легче объяснить содержание ст. 10. Иоанн упал к ногам ангела, говорившаго с ним. Он говорил с ангелом 17, 1, но не падал к его ногам, и если здесь падает, то, очевидно, есть что-либо особенное и в словах и в явлении ангела 10 ст. Генгстенберг объясняет это поклонение естественным выражением со стороны Иоанна благоговения и смирения пред вестником Божией воли, подобно тому как Иоанн Креститель (Мф. 3, 14) отказывался из смирения крестить Иисуса Христа, как сотник Корнилий упал к ногам ап. Петра (Деян. 10, 25–26). Но в таком случае факт преклонения Иоанна был бы его личным фактом и не имел бы никакого отношения к общему откровению и не заключал бы в себе ничего новаго для читателей Апокалипсиса. Эбрард разсматривает поклонение Иоанна как часть Божия откровения в видениях: и по его мнению оно должно служить раскрытием той мысли, что христиане последняго времени должны будут строго помнить о Боге, единствен-

ном Міроправителе, и не переносить почитание и поклонение с Него на Его ангелов и служителей. Но если допустить это объяснение, то тогда будет излишним 22, 6, так как содержание того стиха было бы уже ненужным повторением. Нельзя объяснять [1438], это преклонение Иоанна и тем соображением, что Иоанн, преклоняясь пред ангелом, хотел выразить преклонение пред Самим Господом, вестником Котораго являлся ангел: тогда было бы непонятным, почему ангел осудил это преклонение. Естественнее всего объяснить это преклонение Иоанна так же, как и многие другие подобные же факты ветх. истории (Иис. Нав. 5, 14; Дан. 8, 17, 10, 9, 17 и др.)

Преклонение Иоанна было естественным, невольным следствием чрезвычайнаго впечатления явления ангела и его слов. Содержание слов было столь важно и поразительно, что Иоанн не удержался и упал к ногам говорившаго ангела, как падал к ногам ангела пророк Даниил. Ангел и исправляет эту невольную человеческую ошибку тайнозрителя и, указывая на нее самому Иоанну, разъясняет, что, как бы ни были величественны те или другия явления на земле, люди из-за них не должны забывать Бога, Который есть их первопричина и единственно достойный поклонения и служения (Втор. 6, 13). Об этом последнем говорят и дальнейшия слова 10 ст. Слова ангела: «смотри, нет!» (ὅρα μὴ – слав. перев. «виждь, ни!») есть несомненно сокращение полнаго выражения – ὅρα μὴ προσκυνήσῃς, которое русский перевод передаёт: смотри, не делай этого (смотри, не преклоняйся предо мною). Он, ангел, есть только служитель (σύνδουλος), так как служит одному и тому же Господу, Которому служат и поклоняются Иоанн и все христиане, – все те, которые имеют свидетельство Иису-

са (τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ). Под этим последним определением нужно разуметь то же, что и в подобных же местах 6, 9 и 12, 17. Свидетельство Иисуса есть Сам Иисус Христос, всё то, чему Он учил и что Он совершил для спасения человеческаго рода. И каждый христианин должен быть носителем Христа, должен быть Его свидетелем, обнаруживая в своей вере и своей жизни принадлежность к обществу Его верующих. Пророки, апостолы, мученики и проповедники – свидетели Иисуса Христа не в исключительном смысле этого слова, но только по преимуществу; они отличны от других христиан только лишь в степени этого свидетельства, в степени совершенства их нравственной жизни и твёрдости исповедания их веры.

Поэтому все христиане вместе с небесными силами должны поклоняться одному только Богу: *ибо свидетельство Иисусово есть дух пророчества* (ἡ γὰρ μαρτυρία τοῦ Ἰησοῦ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας). Пророчество здесь нужно понимать в общем и широком смысле откровения. Всё откровение, как ветхозаветное, так и новозаветное, центральным своим предметом имели Иисуса Христа и совершённое Им дело человеческаго спасения, которое закончится только вместе со вторым Его пришествием. Св. Дух, как орган сообщения людям Бож. откровения, называется духом Христовым (1 Петр. 1, 11). Но в нашем месте выражение «дух пророчества» употреблено не в этом последнем смысле, но в смысле основания пророчества, того, что одушевляет пророчество и составляет его сущность. Это не Св. Дух, который помогает воспринимать и понимать пророчество [1439)], но то, что открыто чрез Св. Духа. Таким образом, смысл последних слов 10 ст. следующий: Иоанн и все христиане должны знать, что поклоняться нужно

одному только Богу, ибо они имеют свидетельство Иисуса, а это свидетельство составляет всю сущность (дух) откровения, пророчества. В свидетельстве Иисуса Христа, т.е. в Его учении и принесённом Им откровении, пророчестве, открыто и разъяснено, что только один Бог достоин поклонения и почитания. Иоанн не должен поклоняться пред ангелом, возвещающим ему Бож. откровение, так как он, как и всякий христианин, знает уже, что поклонение не свойственно никому, кроме Бога.

ВИДЕНИЕ ВЕРНАГО И ИСТИННАГО НА БЕЛОМ КОНЕ (19, 11 - 21).



Вставкою 9 и 10 стихов было нарушено течение описания наступающаго брачнаго вечера Агнца; с 11 ст. Иоанн снова обращается к этому описанию. Брачный пир по притчам Спасителя предполагает две категории лиц: одни входят в брачный чертог, другия остаются вне его (Мф. 25, 10–12); одни вкушают брачную трапезу, другие же с позором изгоняются вон (Мф. 22, 12–13). В 7 и 8 стихах было сказано о первых, в 11–21 ст. говорится о вторых, о тех, которые не только не удостоились участия в брачной вечере, но подобно приточным званым, но не избранным (Мф. 22, 7) подвергаются жестокому наказанию, как возмездию. Это – события последняго времени, времени страшнаго суда и последняго воздаяния.

Иоанн видит отверстое небо; такое начало речи говорит о новом и совершенно отдельном видении.

В 4, 1 тайнозритель видел открытою только дверь в небе, куда ему и было повелено войти; здесь раскрыва-

ется самое небо, чтобы дать проход на землю явившемуся белому коню с его всадником. О явлении белаго коня и сидящаго на нём всадника с луком было сказано в 6, 2, где всадник изображался только выступающим для победы со всеми задатками к ея достижению. Здесь всадник является также на белом коне, как символ торжества и победы, но он другой и с другою целию. Он называется верным и истинным. Это имя – несомненно имя Иисуса Христа; им Он назван в 3, 14, и, очевидно, оно указывает на постоянныя свойства Его отношений к обществу Его верующих.

Иисус Христос, как верный и истинный, безконечно превосходит всё человеческое; это свойство предполагает всемогущество и божественность (3, 7, 6, 10; 15, 3, 16, 17). Все люди – лжецы по своей природе (Пс. 115, 11), не может быть полной уверенности в исполнении их слов и обещаний, не всегда они бывают и в действительности такими, какими кажутся и желают казаться. Но у Иисуса Христа нет и не может быть различия между видимостию и (внутреннею) действительностию (ср. Ион. 1, 9; 4, 23; 6, 32; 17, 13). Обладая такими свойствами, Он является страшным для Его врагов и незыблемою надеждою и утешением для Его почитателей. Он праведно судит и воинствует, так как Господь дал Ему весь суд (Иоан. 5, 22), и Его первое пришествие на землю было привнесением в мiр огня и меча (Мф. 10, 34).

Чтобы быть праведным Судиею, Он обладает глазами, подобными огненному пламени, т.е. Он проникает Своим взором всё, всё видит и уничтожает, что не угодно Ему и враждебно Ему (ср. 1, 14). О том, что Он не только праведный Судия, но и всемогущий Исполнитель Своих приговоров, говорит множество диадим, украшающих Его голову. Диадима есть украшение царя

и говорит о его праве суда и о его власти и силе приводит в исполнение свои приговоры. То обстоятельство, что на голове Иисуса Христа не одна, а множество диадим, соответствует Его названию Царём царей (ст. 16) и представляет собою напоминание о десяти диадимах зверя-антихриста (13, 1). Это указывает на то, что весь мір принадлежит Ему, должен признать Его власть над собою и подчиниться приговору Его суда. Диадимы – не трофеи победы (14, 14; Макк. 11, 13), но указание на свойства Его царственной Божественной природы. Соответственно свойствам этой природы Он носит и имя, котораго никто не знал, кроме Его Самого. Божественная природа Иисуса Христа в ея сущности и полноте Бож. свойств непостижима (Мф. 11, 27) для человека; поэтому и Его имя, как выражение этих свойств природы, не может быть доступно для человеческаго знания. Где написано это имя, не на челе ли Его [1440)], как было написано имя Божие на челе запечатленных христиан (14, 1) и имя антихриста на челе нечестивых? (13, 16; ср. 17, 5).

Если вместе с Тишендорфом признать более правильным чтением: «имел имена написанныя и имя написанное» – ἔχων ὀνόματα γεγραμμένα καὶ ὄνομα γεγραμμένον – это чтение, кроме большей трудности, иметь в свою пользу соотношение с 13, 1, 17, 3, где говорится об именах богохульных на звере, то необходимо заключать, что таинственное имя это находилось на диадимах. Такое предположение подтверждается и тем, что собственно диадимы, как принадлежность царскаго достоинства, говорят о непостижимых свойствах Бож. природы Иисуса Христа.

Таков всадник со стороны Его таинственной Божественной природы.

Изображаемый со стороны Его отношений к нечестивым людям, Он является облечённым в одежды, обагренныя кровию. Подобие этому символическому образу мы находим у прор. Ис. 63, 1–3, где окровавленность одежды объяснена истреблением врагов. И здесь всадник Христос является в окровавленной одежде потому, что Он уже совершил часть Своего суда над грешным человечеством; нечестивые были наказаны страшными казнями, и Вавилон, средоточие антихристианскаго нечестия, погиб. Как мздовоздатель, Христос носит имя «Слово Божие». Переходом от одеяния к этому имени, говорит Генгстенберг [1441)], может служить место Евр. 4, 12: *слово Божие живо и действенно и острее всякаго меча обоюдоостраго* (ср. 1, 16). Но соотношение между этими двумя местами только внешнее и чисто случайное.

Там под словом Божием разумеется откровение, здесь же оно есть личное наименование Иисуса Христа [1442)]. Иисус Христос по Своей Божественной природе, как предвечный Сын Божий, есть Слово Божие (Иоан. 1,1). Он есть личное откровение Бога Отца. Вместе с тем, Он есть Слово Божие и для міра, так как только чрез Него создан мір и чрез Него (Евр. 1, 1) и ради Него (Иоан. 15, 26) людям дано доступное для них Божие откровение. Иисус Христос является в міре второй раз, и подобно тому как о Его первом явлении было сказано: *слово стало плотию* (Иоан. 1, 14), так точно и при втором Его пришествии Он назван Словом Божиим: как тогда, так и теперь Он исполняет волю Отца и Его предопределение, и Его суд над міром должен быть завершением Божьего міроправления перед переходом царства благодати в вечное царство славы.

Христа, как Судию и Мздовоздателя, сопровождают небесныя воинства. В свящ. Писании сопровождающими Судию и Мздовоздателя обыкновенно изображаются ангелы (Мф. 16, 27; 25, 31; Лук. 9, 26; 2 Сол. 1, 7); и наименование воинства небеснаго преимущественно [1443)] употребляется в приложении к безплотным ангелам (Зах. 14, 15; 1, 7; Лук. 2, 13). На этом основании совершенно справедливо большинство толкователей [1444)] в небесном воинстве видят исключительно безплотных ангелов.

Воинство следовало на белых конях, чтобы более соответствовать Своему предводителю, а одежда их была из белаго и чистаго виссона. Белый и чистый виссон есть знак святости и совершенства. Относительно их одежды не сказано, чтобы она была обагрена кровию, как была обагрена кровию одежда Иисуса Христа. В этом обстоятельстве заключается несомненное указание на то, что победа над нечестием, суд и наказание нечестивых принадлежат в собственном смысле только Иисусу Христу. Один Он судит и воинствует, и если в этом суде и борьбе участвуют некоторым образом ангелы и святые люди, то не в качестве необходимых помощников, но лишь в качестве свидетелей, и самое большее – орудий [1445)].

Оружие, которым Христос побеждает врагов, есть меч, выходящий из Его уст (1, 16; 2, 12). Этот меч есть Его слово, слово Его всемогущества и всеведения (ср. Иоан. 18, 5; ср. Деян. 9, 4–5).

Этим мечом Он поражает народы, не только судит их, но и карает, сообразно с приговором Своего суда. Он пасёт народы жезлом железным (2, 27; 12, 5), ибо всецело подчиняет их Своей власти и Своему решению. Он топчет точило вина ярости и гнева Божия. Этот пос-

ледний образ известен уже нам из 14, 19, 20 (ср. Ис. 63, 3, 6), точило вина, – точило, где выжимаются ягоды. Вино – кровь, кровь врагов. Весь символический образ есть изображение страшнаго суда и мздовоздаяния, когда нечестивые будут приведены к сознанию своего полнаго ничтожества и осуждены на вечныя мучения. Соответственно этому описанию Христос носит название Царя царей и Господа господствующих. В 11 ст. Он был назван истинным и верным, так как изображался там в Его отношении к исполнению обетов, как Спасителя и Судии. Здесь Он разсматривается только в отношении к нечестивым и потому только со стороны возмездия. Как всемогущий Царь, как Обладатель всей вселенной, как Вседержитель, Он один только и может носить имя Царя и Господа; и все, кто не подчиняется Его власти, кто не признаёт Его господства и ищет другого господина и ему подчиняется, тот подвергнется осуждению и наказанию, тот будет истоптан в точиле ярости гнева Божия. Сами действия всадника-Христа изображаются в 17–21 ст.

Предварительно Иоанн видит одного ангела (8, 13, 18, 21), стоящаго на солнце (ἐν τῷ ἡλίῳ); конечно, это нужно понимать не так, чтобы он стоял в самом солнечном диске, но так, что он стоял окружённым лучами солнца. Как вестник наступающаго суда, он окружен ослепительным блеском и не может быть видим людьми.

Его миссия не в том, чтобы быть видимым и слышимым людьми, а в том, чтобы созвать птиц на предстоящую вечерю Божию. Он обращается к птицам, летающим посреди неба (ἐν μεσουρανήματι; 8, 13; 14, 6), т.е. близко от того места, где стоял и сам ангел; призываются не все вообще птицы, но только те, которыя

носятся высоко над зенитом и к которым принадлежат хищныя птицы (Ис. 18, 6; Иер. 7, 33): орлы, коршуны, соколы и др. Их призывает ангел участвовать в великой вечере, в той вечере, которая представляет собою страшную противоположность вечере Агнца (ст. 9).

Она будет состоять в уничтожении птицами трупов убитых врагов царства Божия. Враги Божии собрались целым войском (16, 16); в борьбе с Господом приняли участие все нечестивые не только цари и сильные, т.е. люди войны, не только начальники в войсках и в общественной жизни, но и все вообще нечестивые люди: и свободные, и рабы, и малые, и великие. Это собрание всех нечестивых нельзя понимать, как воинственное возстание, как войну в собственном смысле. Его нужно понимать так, что по премудрому и всемогущему Бож. действию все нечестивые пред страшным судом будут отделены от благочестивых и испытают на себе то, что заслужили. По слову апостола, все живущие, дожившие до второго пришествии Господа, испытают изменение своих земных тел (1 Кор. 15, 51–52), чтобы быть сообразными условиям будущей вечной жизни (Фил. 3, 21). Должны подвергнуться этому изменению и грешники, последователи антихриста. И если это изменение для праведников будет блаженным, спокойным и радостным, то для нечестивых оно будет мучительно и страшно. Может быть, оно будет происходить при всех ужасах всевозможных родов смерти. В последнее время все нечестивые сплотятся в своём нечестии и в борьбе с благочестивыми, и в этой их сплоченности застигнет их окончательный міровой переворот. Ангельский призыв хищных птиц питаться трупами врагов царства Божия есть указание на ужасы и страдания этих последних при окончательном перевороте.

Так как, как мы уже сказали, земное воинство не может быть противопоставляемо воинству небесному в буквальном смысле и так как ангелы не могут сражаться с людьми человеческим оружием, то и слова 19 стиха нельзя понимать в смысле указания на обыкновенное выступление действительнаго войска против воинства Христова. Если здесь и идёт речь о звере-антихристе, о царях земных и о их воинстве, то нужно разуметь под этим крайнее напряжение, крайнее усиление нечестия и богувраждебности пред пришествием Господа: нечестивые в своём крайнем ослеплении будут хулить Бога и всё святое и, представляя собою единство антихристианскаго міра и государства, уподобятся войску, выступившему на сражение и вызывающему Бога на борьбу с собою.

Но коротка развязка этой долгой истории нечестия. Возмездие началось с тех, кто были виновниками человеческаго нечестия последняго времени, – с антихриста и его лжепророка. Они своими действиями и чудесами отвлекали людей от Христа, они склоняли этих последних к антихристианской жизни и чрез это делали достойными огненной геенны. Соответственно этому они первые должны испытать на себе мучения этой геенны. Они, по выражению Апокалипсиса, *живыми брошены в озеро огненное, горящее сырою* (ст. 20). Это озеро, – очевидно, геенна, вечныя мучения (20, 10, 14, 15; 21, 8), которыя будут уделом всех осуждённых после страшнаго суда. Нечестие антихриста и его лжепророка будет столь очевидным для всех, их заслуженность вечных мучений, как прямых противников Божия царства, будет столь же несомненна, что для них не будет даже и суда. Они непосредственно из этой земной жизни перейдут в жизнь вечных мучений. Это и значит вы-

ражение Апокалипсиса: «живыми будут брошены». Обыкновенный порядок тот, что сначала наступает смерть, а потом суд (Евр. 9, 27); для людей последняго времени – изменение, а потом – суд, но для антихриста и лжепророка, как личностей чрезвычайных, стоящих вне порядка эта последовательность не будет соблюдена, и они не будут судимы. Хотя Апокалипсис не говорит, что антихрист и лжепророк будут брошены в геенну после изменения их тел, но, однако, и не отрицает этого: здесь лишь неполнота откровения, но не противоречие другим местам свящ. Писания (1 Кор. 15, 51–52; Фил. 3, 21).

Зверь-антихрист и его лжепророк первые получат возмездие, будут уничтожены духом уст Божиих и удалены с глаз остальных людей, собранных Господом для последняго суда. Эти последние должны ещё предстать на суд. Здесь они должны сами убедиться в своём нечестии, должны будут выслушать соответствующий приговор и перейти к жизни вечных мучений. Предуказанием же вечных мучений будет служить для них мучительный переход, мучительное изменение их тел в тела новыя, каковое изменение должно произойти вместе с изменением всего міра. Страшное, мучительное изменение произойдёт по приговору Божию: нечестивые (прочие) будут убиты мечом сидящаго на коне (ст. 21), т.е. по действию Божьего всемогущества и суда.

Апокалипсис не говорит здесь, в нашем месте, об изменении живых праведников, о вечных мучениях грешников и о начале новой, вечной блаженной жизни праведников. Он останавливается на сообщении о событии, предшествующем этому началу и необходимом для него. Для вечных мучений нужны и тела такия, которыя были бы вечны, которыя бы горели и не сгора-

ли, испытывали бы мучения и не привыкали бы к ощущению боли.

Прежния тела сделаются пищею птиц, в мучительном процессе они переродятся в новыя [1446)]. На этом и останавливается сообщение Апокалипсиса; что должно произойти с нечестивыми после этого изменения, будет сообщено после, в следующем порядке новых видений.





VII.
ПЯТЫЙ ПОРЯДОК ЯВЛЕНИЙ БОЖИЯ МІРОПРАВЛЕНИЯ

Видения двадцатой главы представляют не мало затруднений при решении вопросов о связании сатаны на 1000 лет и о тысячелетнем царствовании Иисуса Христа. Но нужно сказать, что как затруднения при решении этих вопросов, так и разнообразие ответов происходят не столько от действительной трудности текста, сколько вследствие предвзятой мысли, с которою толкователи приступают к его изследованию. Обыкновенно толкователи содержание 20 главы ставят в непосредственную связь с содержанием 19 и разсматривают его, как непосредственное продолжение этого последняго; поэтому стараются объяснить всё с точки зрения причинной и временной последовательности. По нашему мнению, эта мысль неправильна. 20 глава вовсе не стоит в отношении непосредственной последовательности с предыдущею главою. Она начинает собою новый порядок видений и составляет в этом порядке первое звено. Поэтому и видения этой главы мы будем разсматривать не в связи с предыдущею главою, но в связи с общим содержанием Апокалипсиса, как откровения истории Церкви до начала вечнаго царства Иисуса Христа.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ДРАКОНА В БЕЗДНУ (20, 1 - 3).



В последнем видении предыдущаго порядка явлений откровение остановилось на сообщении о страшной мучительной участи, которая постигнет всех нечестивых, доживших до времени второго пришествия Господа. Но вместо того, чтобы раскрыть в дальнейшем самый страшный суд Господа и переход міра к новой вечной жизни, откровение в начале пятаго порядка возвращается снова к началу истории христианской Церкви на земле. Первое явление 20 главы относится к тому же периоду времени, к которому относятся и первыя явления перваго и четвёртаго порядков. Там под образом белаго коня было сообщено о распространении христианства в міре (6, 2), а под образом светлой жены и дракона христианская Церковь была представлена в ея борьбе с диаволом (12, 1–17). Там дракон-диавол, побеждённый Михаилом, не мог нанести существеннаго вреда жене-Церкви; ея сын-муж (совершеннейшие ея члены) был восхищён к престолу Божию, а сама она убежала в пустыню, вдаль от диавольских соблазнов; у диавола осталась возможность вредить лишь несовершенным и колеблющимся (остальным) членам Церкви (12, 13–17).

Теперь в 20 гл. мы снова встречаемся с диаволом, снова видим его в его отношении к христианской Церкви, хотя в отношении, разсматриваемом с другой стороны, – со стороны победоносной борьбы христиан против их исконнаго врага.

Иоанн видит *ангела, сходящаго с неба.* Он не придаёт этому ангелу никакого эпитета и не говорит, за кого можно принимать его; в греческом тексте не поставлено даже и определеннаго члена пред ἄγγελος.

Некоторые толкователи [1447] под ангелом разумеют Самого Иисуса Христа. Основанием своего мнения они выставляют во-1) то справедливое мнение, что Иисус Христос один только имеет ключи ада (1, 18) и что Он только один есть победитель диавола (Мф. 12, 29; ср. Евр. 2, 14; 1 Иоан. 3, 8; Кол. 2, 15), а во-2) то обстоятельство, что ангел здесь изображается имеющим ключ от бездны, но не получившим его от кого-либо, как это прямо сказано о звезде-ангеле, открывшем кладязь бездны 9, 1. Но почти все остальные толкователи [1448] считают этого ангела за обыкновеннаго ангела, как вестника и исполнителя Божией воли. И это тем более справедливо, что тайнозритель не придал ему никаких особенных атрибутов славы и величия, с которыми он описывал Самого Иисуса Христа (14, 14) и даже ангелов важной миссии (10, 1–2; 15, 1). Миссия ангела (20, 1) умалена даже и в самом тексте. В тексте ничего не говорится о борьбе явившагося ангела с диаволом и о победе над ним; диавол представляется уже обезсиленным, уничтоженным и побеждённым ранее [1449]. Ангелу в его исполнении миссии остаётся только связать диавола и заключить в темницу, в бездну.

Дракон, это – тот самый древний змей, диавол и сатана, о котором была уже речь в 12, 3–4, 7–9 и 13–17. Там победа ангелов над ним кончилась тем, что он вместе с своими приверженцами был изгнан с неба и потерял возможность доступа к престолу Божию для постоянной клеветы против людей. Тогда победа была достигнута, благодаря пролитой крови Иисуса Христа, которою воспользовались и ангелы и христиане. Теперь говорится о следствии этой победы. Побеждённый диавол не только изгнан с неба на землю, но даже низвержен и заключён в бездну. Бездна (9, 1; 11, 7; 17, 8) – не

место вечных мучений (19, 20; 20, 10), не ад, как местопребывание и состояние душ грешников до всеобщаго суда (Быт. 37, 35; Лук. 16, 23), но «собственное место» [1450] сатаны, «откуда он делает свои экскурсии на землю»; собственно это есть особенное свойственное злым духам состояние и положение связанности и стеснённости, в котором они находятся в своей злой деятельности по отношению к людям [1451]; «для духа безплотнаго и узы должны быть невещественныя» [1452]. Такая связанность и стеснённость, начавшаяся для злых духов со времени связания их цепью, должна продолжиться в течение тысячи лет.

Сообразно с словами Спасителя, *как может кто* (Мф. 12, 29) *войти в дом сильнаго и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильнаго*, нужно заключать, что связание сатаны произошло исключительно ради искупительных заслуг Иисуса Христа. До искупительнаго служения Господа сатана был полным властителем міра сего, был его князем. Даже Самому Иисусу Христу сатана осмелился предложить: *всё это дам Тебе, если, падши, поклонишься мне* (Мф. 4, 9). Но, однако, Иисус Христос для того и пришёл на землю, чтобы разрушить дела диавола (1 Иоан, 3, 5), чтобы Своею смертию лишить *силы имеющаго державу смерти* (Евр. 2, 14). А о значении Своих страданий для уничтожения диавольской власти над міром, Сам Спаситель говорил: *ныне князь міра сего изгнан будет вон* (Иоан. 12, 31). Бесы, сознавая своё ничтожество пред Иисусом Христом и необходимость ради Его страданий быть связанными в своих действиях, молили Его, чтобы Он не мучил *их прежде времени* (Мф. 8, 29) и не повелевал бы идти в бездну (Лук. 8, 31). О власти Иисуса Христа над злыми духами говорили и Его апостолы, замечая Ему, что и бесы по-

винуются им о имени Его (Лук. 10, 17). В свящ. Писании мы находим даже и выражение, напоминающее нам выражение 2 ст. о связанности сатаны и о заключении его в бездну, именно: *Бог ангелов согрешивших не пощадил, но связал узами адскаго мрака, предал блюсти на суд для наказания* (2 Петр. 2, 4).

Собственно, смерть Иисуса Христа и Его воскресение нужно считать тем моментом, когда диавол, лишённый своей прежней власти над уже искупленным человечеством, был, так сказать, связан Иисусом Христом и осуждён [1453)] на безплодность (сравнительную) своей деятельности. К этому времени и нужно относить символическое действие ангела связания сатаны и заключения его в бездну. Он не только был связан, не только заключен в бездну, как бы в некоторую темницу, но ещё и запечатан. Печать означает твёрдость охраны (Мф. 27, 66; Дан. 6, 17) и указывает на то, что запечатанное ею не может быть вскрыто без воли и желания того, кто наложил её. Так заключен и диавол, т.е. он связан, ограничен последствиями искупительных страданий Иисуса Христа. Эта ограниченность обнаруживается в том, что, во-1) он уже не имеет прежней власти над человеком ни прежней силы обольщения [1454)] и, во-2) положен конец идолопоклонству, которое было делом диавола. По слову апостола, язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу (1 Кор. 10, 20), и факт общаго идолопоклонства может быть объяснён только тем, что все народы были прельщены диаволом (ст. 3). Теперь, со времени христианской проповеди, этот мрак диавольскаго прельщения и обольщения быстро разсеялся; спустя три столетия, к воцарению Константина Великаго, язычество уже потеряло своё прежнее обаяние и силу и перестало быть камнем со-

блазна. По слову Спасителя, каждый христианин не только свободен от соблазна идолопоклонства, но настолько силён, что может и в своей внутренней жизни преодолевать искушения диавола, отгоняя его именем Иисуса Христа (Мр. 16, 17). По выражению св. Викторина: «кто бодрствует в сердце своём против нечестивых обычаев, тот есть священник Христов, и по отношению к нему диавол поистине связан» [1455].

Но как долго продолжится эта связанность сатаны? И не противоречит ли она тому христианскому верованию, что диавол и теперь, во всё время христианской истории действует, как соблазнитель людей, и, как *рыкающий лев, ходит, ища, кого поглотить?* (1 Петр. 5, 8). По отношению к отдельным людям диавол связан лишь тогда, когда они пользуются именем Христовым, когда, по выражению св. Викторина «они соблюдают правую веру и христианския заповеди [1456]; но он совершенно свободен по отношению к нечестивым и господствует, по выражению апостола, среди *сынов противления* (Еф. 2, 2). Связанность диавола – относительная; люди имеют только возможность преодолевать диавола, связывать его своею недоступностию и избегать его козней и соблазна, как это было выяснено на примере сына-мужа, взятаго к Бож. престолу от ярости дракона-диавола (12, 5) и на примере жены-Церкви, бежавшей в пустыню (12, 6). Но диавол-дракон был и будет свободен по отношению к *прочим от семени жены,* т.е. к христианам, колеблющимся и слабым в вере (12, 17).

На точное и определённое время диавол связан лишь по отношению к «народам земли», как общий обольститель, как виновник общаго идолопоклонства и богопротивления, как міродержатель тьмы века сего. Как таковой, он связан Богом на тысячу лет. Только

по прошествии этого Богом определённаго и предназначеннаго времени диавол снова будет освобождён и снова явится не только как развратитель отдельных личностей, но и как общий обольститель міра. Он тогда явится как ангел бездны (9, 11), как зверь из бездны (11, 7).

Как понимать это тысячелетие? Одни толкователи [1457)] годы этого тысячелетия считают за определённое Богом число лет, которое должно пройти от времени второго пришествия Господа до времени всеобщаго воскресения и всеобщаго суда; это время, по их мнению, должно быть безконечно долгим сравнительно с временем земной борьбы Церкви с злом [1458)]. Такое толкование противоречит учению прав. Церкви, основывающемуся на свящ. Писании (1 Сол. 4, 16–17; Иоан. 5, 28, 29; 1 Кор. 15, 51–52 [1459)], что второе пришествие Господа будет одновременно с общим воскресением и непосредственно будет предшествовать страшному суду, не оставляя никакого промежутка. Не допустимо, как сводящее апокалиптическое пророчество на прошедшее, и то мнение [1460)], что тысячелетие связанности сатаны нужно считать со времени воцарения Карла Великаго (800 г.) до Наполеоновскаго времени (1800 г.)

Иначе решают этот вопрос другие свв. Отцы и толкователи, чуждые предвзятых мыслей, и с которыми поэтому и нужно согласиться. «Тысячей лет, – говорит Андрей кесарийский [1461)], – называется время от воплощения до пришествия антихриста; тысячу лет благоразумнее понимать не как таковое именно количество лет, но считать их или за многие годы, или за число совершенное». Теперь, с того времени, как Спаситель произнёс на кресте Своё многознаменательное слово: «совершилось», власть диавола подорвана в своей основе, и

можно сказать, что с распространением христианства диавол связан в своей деятельности общаго развратителя народов и руководителя земными идолопоклонническими царствами, каковых было шесть до времени Иоанна. Седьмое царство, хотя также не свободно от воздействия диавола, но сравнительно в очень слабой степени, на что намекает нарочитое замечание апокалиптическаго текста, что седьмому царю не долго быть (17, 10). Но восьмое царство будет полным торжеством диавола. Тогда, освобождённый волею Божиею, он снова явится, как міровой властитель, и, в лице антихриста, проявит в высшей степени свою вредоносную деятельность. К этому времени, несомненно, относятся умерщвление двух свидетелей зверем из бездны (11, 7), явление апокалиптической саранчи под предводительством ангела бездны (9, 1–11) и явление зверя из моря, современником котораго будет лжепророк-зверь из земли (13, 1–18). Тогда для сатаны кончится тысяча лет его связанности, ибо, как сказано, тогда ему будет дано Богом вести брань со святыми и победить их (13, 7) и снова распространить на земле свою безбожную религию (13, 8, 14). Но «эта свобода ему будет только дана на малое время» (20, 3), и царство его представителя-антихриста и антихристианское время будет непродолжительно (Мф. 24, 22) [1462].

ТЫСЯЧЕЛЕТНЕЕ ЦАРСТВО (20, 4 - 6).



В тесной внутренней связи с описанным явлением связания сатаны стоит последующее видение тысячелетняго царствования со Христом Его святых и мучеников.

Иоанн видит престолы и сидящих на них. Где, спрашивают толкователи, стояли эти престолы, – на небе или на земле? Очевидно, не на земле [1463], – ибо нет указания на это, – но на небе [1464], так как там было предыдущее видение (ст.1); там должно быть и это, коль скоро не упомянуто о перемене сцены зрения тайнозрителя. Эти престолы могут напоминать престолы 24 старцев, но только напоминать, отождествлять же их никакого нет основания. Точно так же нельзя отождествлять и [1465] сидящих на престолах с этими старцами. Кто же они? Первее всего их нельзя отождествлять [1466] с теми, которые упоминаются далее, как души обезглавленных; эти последние отделены и отличены от первых указанием на назначение первых быть судьями. Эвальд полагает, что эти сидящие суть ангелы; но ангелы никогда не изображаются сидящими на троне, никогда они не являются и судьями; их назначение быть вестниками Божией воли.

Сидящие на престолах определяются, как судьи. Но каков смысл этого суда? Суд, как произнесение приговора над добродетелями и грехами, принадлежит только одному Сердцеведцу Богу (Иоанн 5, 22; Деян.1, 24; 15, 8), тем более страшный суд, суд последний (20–11; Дан. 7, 9, 10; Мф. 25, 31). Здесь суд (κρίμα без члена) разумеется в общем смысле этого слова, как суждение, как оценка деятельности с той или другой стороны, но без произнесения приговора. В этом смысле судьями апостол называет всех христиан (1 Кор. 6, 2), он им приписывает суд над ангелами даже. Но нам нельзя разуметь в нашем месте всех христиан, так как сидящих на престоле только несколько, остальные же христиане представляются под образом обезглавленных душ. Не апостолы ли это? Сам Иисус Христос, уверяя их в пред-

стоящей небесной славе, говорил, что они сядут на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых (Мф. 19, 28). «Св. Апостолам, – говорит Андрей Кесарийский, – даны учительные престолы, с которых просвещены были народы; они будут даны им и в будущем веке для осуждения отринувших евангельскую проповедь». Итак, сидящие на престолах для суда суть первее всего апостолы, как первые проповедники христианской истины, Бож. слова, которое *судит помышления и намерения сердечныя* (Евр. 4, 12; ср. Апокал. 2, 23); они были первыми, которые, по слову Спасителя, должны были вслед за Ним принести в мір меч (Мф. 10, 34, 35). После апостолов в числе сидящих на престолах нужно видеть их ближайших сотрудников и других христиан, прославившихся на ниве христианской проповеди. Впрочем ни личности самих сидящих ни их числа точно определить нельзя.

Сам Иоанн не говорит, сколько было престолов, не говорит он определенно и о том, кто сидит на этих престолах. В пользу мнения, что под сидящими нужно разуметь апостолов и других проповедников христианства, говорит только то соображение, что они первее всего и по преимуществу своею проповедью способствовали связанию сатаны в его безбожной деятельности, лишённой силы и обаяния искупительными страданиями Иисуса Христа. Тайнозритель не говорит и о том, что и кто подлежит суду сидящих на престолах. Из этого можно и нужно заключать, что их суду не подлежат какия-либо определённыя личности: антихрист и вообще враги царства Божия [1467)], или души обезглавленных [1468)] о которых речь впереди. Суду (суждению, обсуждению) сидящих на престолах подлежит самое дело распространения христианства: они созерцают

успехи христианской проповеди; они видят козни диавола, злодеяния нечестивых, препятствия торжеству христианства; видят труды благочестивых, их борьбу с нечестием, и видя, принимают участие в подавлении зла и в торжестве христианства и добродетели.

Это положение апостолов и подобных им по своему труду служит наградою их подвигов (Лук. 22, 29); рядом с ними, хотя и не в такой степени, пользуются прославлением, как наградою, и души других христиан и между ними особенно души обезглавленных. Это последнее обстоятельство не говорит о том, что плодами победы Иисуса Христа над станою пользуются только сидящие на троне и обезглавленные, но только о том, что эта победа должна служить утешением для обезглавленных, которые в нём нуждаются по преимуществу. На это указывает противоположение обезглавления и оживления; обезглавленные утешаются тем, что они будут живы.

Текст нашего места, таким образом, является как бы комментарием на изречение Спасителя: *не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить* (Мф. 10, 28). Как прежде в Апокалипсисе уже неоднократно (14, 1–5; 15, 2–4) было выставляемо на вид, что все пришедшие на небо от великой земной скорби будут награждены небесным покоем близости к Бож. престолу, так и теперь, после того как было сказано о связанности диавола и об ослаблении его зловредной и пагубной деятельности, снова говорится, что все пострадавшие от него тем или другим способом не потерпят (существеннаго) вреда для своих душ. Души всех обезглавленных за свидетельство Иисуса Христа, за проповедь христианской истины, за просвещение сидящих во тьме язычества и нечестия, все те, которым пришлось и при-

дётся в будущем потерпеть от диавола, от его слуг и, особенно, от зверя-антихриста и его лжепророка (не поклонившиеся зверю ст. 4), – все они не потеряют своей награды: они будут живы и будут царствовать со Христом тысячу лет. Последнее выражение 4 ст. иногда принимается толкователями за основание учения хилиастов о тысячелетнем царстве Иисуса Христа с праведными людьми, но совершенно неправильно.

Если хилиастическое учение и было основываемо на свящ. Писании, то не на новозаветном, а на ветхозаветном. Возникновение этого учения относится к первому времени христианства. Оно имеет двоякое изложение. Одно – еретическое, и его родоначальником был еретик Керинф. Он вместе с своими последователями и продолжателями (евиониты, монтанисты, Аполлинарий) ожидал, сообразно с еврейскими верованиями, что Христос, когда устроит Своё тысячелетнее царство, восстановит во всей красе Иерусалим и счастие участников в этом царстве будет состоять во всевозможных чувственных удовольствиях. Об отношении апокалиптическаго выражения к этому хилиастическому заблуждению Эвальд говорит следующее: «Иудеи, сообразно с своими кабалистическими книгами, верили, что по прошествии шести тысяч лет господства нечестивых в седьмую тысячу наступит покой праведников; это – промежуток времени хотя и более счастливый, чем настоящее время, но ещё не вполне. Это мнение о тысячелетнем царстве Иоанн перенёс на христианскую почву».

Но мнение Эвальда о зависимости хилиастическаго учения некоторых христиан от учения и верования иудеев неправильно. Хилиастическое учение принадлежало не только еретикам, но в несколько изменённом виде и отцам Церкви, у которых оно принимает другое

изложение, являясь их частным мнением. Из их рассуждений по этому вопросу мы убеждаемся, что основанием для их учения были некоторыя места свящ. Писания, по преимуществу Ветхаго завета, которыя были поняты ими неправильно и односторонне. Самый древний защитник хилиазма был Папий, живший ещё в апостольский век. Он (первый), по словам Евсевия кесар., говорил о том, что по воскресении мёртвых наступит царство Христово на этой самой земле телесно и будет продолжаться тысячу лет. «Думаю, – прибавляет Евсевий, – что такую мысль он вывел из апостольских сказаний, не понявши сказаннаго апостолами таинственно, в образа» [1469)]. О тысячелетнем царстве, независимо от Папия, учил и св. Иустин философ. Он, в «Разговоре с Трифоном» говорит: «Я и другие здравомыслящие во всём христиане знаем, что будет воскресение тела и тысячелетие в Иерусалиме, который украсится и возвеличится, как объявляют то Иезекииль, Исайя и др. пророки» [1470)] значит, для Иустина в его признании правоты ожидания тысячелетняго царства первее всего служило свящ. Писание Ветхаго завета, и на свящ. Писание Новаго завета он ссылается только как на свидетельство второстепенное и менее ясное.

В следующей главе его «Разговора» мы читаем у него следующее замечание: «Кроме того, у нас некто, именем Иоанн, один из апостолов Христа, в Откровении, бывшем ему, предсказал, что верующие в нашего Христа будут жить в Иерусалиме тысячу лет, а после того будет всеобщее, словом сказать, вечное воскресение всех вместе и потом суд» [1471)] Более подробно о вопросе тысячелетняго царства рассуждает Ириней. Будучи учеником Папия, он приводит сказание его о притче Спасителя, на которой он основывал своё мнение о ви-

димом Христовом царстве на земле[1472]. Но, приводя доказательства в пользу своего мнения, что образ (горняго) Иерусалима, вечнаго царства – есть Иерусалим на прежней земле, в котором праведные предварительно готовятся к нетлению и приготовляются ко спасению[1473], он не ищет их (доказательств) в Апокалипсисе и не ссылается на наше место (ст. 4–5), но ищет в пророчествах Ветхаго завета и ссылается на Ис. 26, 19; 30, 25; 58, 14; Иер. 23, 7–8; Иезек. 37, 12–14; 28, 25–26.

Из новейших толкователей самым ревностным защитником тысячелетняго царства является Оберлен. Но и он точно так же доказательства своей мысли ищет главным образом в свящ. Писании Ветхаго завета и у пророка Даниила особенно. По крайней мере, по его собственным словам, «земная сторона тысячелетняго царства исключительно раскрывается ветхозаветными пророчествами, пророчества же новозаветныя говорят лишь о духовной стороне этого царства»[1474].

Об этой последней сам Оберлен говорит в следующих словах: «Все совершенные и избранные христиане в пришествии Господа облекаются в свои тела, которыя проникаются теперь силою свыше, так что отныне всех существо достигает совершенства и славы. Это есть воскресение истинное, но ещё не воскресение общее[1475]. Тела изменяются, но, очевидно, это не то изменение, какое будет при всеобщем воскресении»[1476]. Но далее мы находим у него такия мысли. «Праведники, совлекшись плоти, будут собраны теперь от края небес до края их (Мф. 24, 31), будут объявлены первенцами творений Божиих (Иак. 1, 18) и будут сиять, как солнце в царстве Отца их (Мф. 13, 43). Они будут служит обильным источником благословений для братьев, оставшихся на земле в теле плоти своей. Они не только оживут, но и

будут царствовать со Христом тысячу лет. Пришедший Господь снова взойдёт с ними на небо, потому что не прославленная земля ещё не может служить храмом для Церкви искуплённых. Значит, не иначе, как с неба, святые будут управлять землёю. Между Церковию торжествующею и Церковью земною, между горним и дольним міром должны быть тогда отношения, более оживлённыя и более свободныя, чем ныне» [1477].

Здесь к Оберлену приближаются и некоторые другие толкователи [1478], и по их мнению тысячелетнее царство также будет состоять, главным образом, в предварительном прославлении святых христиан, которое будет предшествовать общему воскресению. При этом Генгстенберг прибавляет ещё и ту мысль, что это воскресение святых должно быть разсматриваемо, как неполная степень их блаженства; полная же степень наступит только после общаго воскресения.

Так размениваєтся хилиастическое учение и в конце концов приходит почти к тому же мнению, котораго держатся и толкователи, не находящие в 4 ст. никакого указания на тысячелетнее земное царство Иисуса Христа. Учение о тысячелетнем царстве, и как мнение еретиков и как частное мнение отцов, находится в противоречии с другими местами свящ. Писания. Там мы находим ясныя указания на то, что, во-1) будет только одно общее воскресение мёртвых в последний день при последней трубе страшнаго суда (Мф. 13, 37–43; 25, 31–46; Иоан. 5, 28–29; 6, 39–40), во-2) будет только ещё одно пришествие Господа и притом с прямою целию непосредственнаго суда над всеми людьми без исключения (Мф. 25, 31–38; 16, 27; 20, 28; Иоан. 13, 17) и, в-3) что есть только два царства, настоящее царство благодати (1 Кор. 15, 23–26) и будущее вечное царство славы, ко-

торое наступит после общаго суда и которому не будет конца (Лук. 1, 33; 2 Петр. 1, 11); средняго между этими царствами ни по времени ни по содержанию не существует. Поэтому св. Викторин, отец третьяго века, объясняя Апокалипсис, справедливо сказал: «Не должно слушать тех, которые утверждают, что 1000 лет есть земное царство, – они единомысленники еретика Керинфа» [1479]. Точно так же осуждали учение хилиастов и другие свв. Отцы и учители Церкви [1480] и называли чаяния хилиастов пустыми выдумками, «смешными баснями» [1481]; осудил хилиазм и второй вселенский Собор. Но, кроме этого, и текст 4 ст., взятый сам по себе, не говорит ничего о земном тысячелетнем царстве Иисуса Христа. Мы читаем здесь: *обезглавленные жили* – *ἔζησαν*, собственно были живыми на глазах, пред глазами тайнозрителя [1482]. Речь идёт об обезглавленных в противоположность их состоянию в видении Иоанна по отношению к их бывшему состоянию на земле. На земле они умерли, здесь же, на небе, в видении Иоанн видит их живыми. Он ничего не говорит о их телах и о соединении с ними душ, что предполагало бы происшедшее воскресение – *ἀνάστασις*. Он только подтверждает наглядно ту истину, которую высказал Сам Иисус Христос, что *всякий верующий в Него не умирает, но имеет вечную жизнь* (Иоан. 6, 40). В 4 ст., в утешение всем гонимым за веру Христову, всем умирающим за свидетельство Иисуса Христа, говорится, что их смерть ограничивается только землею и телом, души же их живут и притом живут на небе, пред Божиим престолом.

О земном ничего не говорится, ибо верующие христиане утешения себе должны ждать не на земле, а на небе, где и есть их истинное отечество. Там, на небе,

они будут царствовать со Христом. Царство же Христа *не пища и питие, но праведность, мир и радость во Св. Духе* (Рим. 14, 17).

Не сказано, над Кем ожившие будут царствовать, господствовать, но лишь с Кем – с Иисусом Христом. А это должно означать то, что как царство Христово не от міра сего и как Он царствует лишь над душами, вселяясь в них Своим благодатным миром, так точно и души, царствующия с Ним, пребывают с Ним в тесном единении и наслаждаются как этим единением, так и возможностью быть в общении с другими верующими, прославленными на небе и подвизающимися на земле. В отношении к этим последним перешедшие в вечность, приблизившиеся к Божиему престолу могут являться руководителями и помощниками и в этом находить для себя новый источник радости и блаженства.

Но это состояние праведников – не состояние вечности, не то царство, которому не будет конца, поэтому и это блаженство – не блаженство окончательное, не то, которое обещано праведникам после страшнаго суда. Блаженное царствование, о котором говорит Апокалипсис, будет, по его словам, продолжаться только тысячу лет. Тысяча лет – это та тысяча, на время которой был связан сатана в своей деятельности (ст. 3). Предполагается, когда сатана связан, тогда блаженство небожителей, находящихся в общении с членами земной воинствующей Церкви, не нарушается. Когда же сатана будет освобождён и снова выступит на земле во всеоружии своей диавольской злобы, тогда должна наступить перемена в блаженном покое праведников, так как тогда при возникновении борьбы с антихристом изменится положение живущих на земле, находящихся в постоянном общении с небесными праведниками и

под их руководством и покровительством. Это одно, чем кончится тысячелетие блаженства праведников, другое же то, что после кратковременнаго господства на земле антихриста наступит день второго пришествия Господа, день общаго воскресения (и праведников). После этого настанет новое вечное царство, когда блаженство праведников усугубится тем, что в нём примут участие и их прославленныя и измененныя тела. Таким образом, тысяча лет, так же как и во 2 и 3 ст., не тысяча обыкновенных гражданских лет и не простое множество лет, неопределённое, но точно определённый период времени, который назначен Богом для домостроительства новозаветной Церкви, как был назначен Им таковой же период для домостроительства церкви ветхозаветной: должно будет пройти столько времени, сколько нужно его, чтобы совершилось всё, что должно совершиться по определению Божию.

Что же касается того, почему употреблено число тысяча, то в ответ на это нужно указать на другия места свящ. Писания, где это же число употреблено для обозначения многочисленности и полноты. Господь Бог говорит о Себе, что Он *творит милость до тысячи родов любящим Его и соблюдающим заповеди Его.* (Втор. 5, 10; Иер. 32, 18). Пр. Давид, переводя понятие о вечности Божией на человеческий способ времяисчисления, сказал: *пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошёл* (Пс. 89, 5); и св. Апостол повторил, что *у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день* (2 Петр. III, 8).

Содержание 5 и 6 ст. представляет собою вводныя мысли, а не продолжение самаго видения и, очевидно, принадлежит самому Иоанну. Он от себя, по поводу только что им виденнаго, замечает, что *прочие из умер-*

ших не ожили. Прочие (οἱ λοιποί) это, очевидно, – все те, кто не входит в состав поименованных в 4 ст. Одни из толкователей [1483)] разумеют здесь под прочими всех, кто не принадлежит к классу мучеников; другие [1484)] разумеют всех благочестивых или по преимуществу святых и достойных блаженства [1485)]. По мнению тех и других здесь высказывается обратная мысль по отношению к 4 ст., т.е. первое, раннейшее воскресение не коснётся всех умерших, но только некоторых из них. Не воскресшие в это первое воскресение останутся мёртвыми еще на тысячу лет.

Но так как нельзя согласиться, что будет два воскресения, два разновременных восстания мёртвых, то нельзя согласиться и с тем, чтобы одни из умерших в пришествие Христово остались в своём прежнем состоянии. Первое воскресение (ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη), которым Иоанн называет своё видение живых душ, нельзя понимать в смысле воссоединения умерших людей с их телами. Хотя он и говорит: «это воскресение первое», но, очевидно, не в смысле раннейшаго, перваго по порядку, за которым должно последовать такое второе, а в смысле, «как бы перваго», «предварительнаго», «особеннаго». Что она не имеет в виду два однородных события воскресения, это видно из того, что далее он говорит только о первой и второй смерти, но «умалчивает» о»втором» воскресении. Воскресение в собственном смысле, как восстание умерших в их прежних изменённых телах, может быть только одно; о нём говорится в 12 и 13 ст. Здесь же, в 5 ст., под воскресением первым нужно разуметь то состояние душ умерших, которое созерцал тайнозритель. Это состояние нельзя сближать с тем воскресением пред общим судом [1486)], о котором говорит нам апостол Павел в 1 Сол. 4, 16; 1 Кор. 15, 23–

25; и апостол утверждает здесь ту истину, что (единственное) воскресение мёртвых будет прежде изменениях живых, и не даёт повода думать, что будут два воскресения. Точно так же под первым воскресением 5 ст. нельзя разуметь [1487] обращение человека к благодати христианства (Кол. 3, 1–2), к жизни благочестивой, от жизни по телу к жизни по духу (Иоан. 5, 24; Еф. 5, 14). Это обращение происходит на земле и ранее личных подвигов человека; Иоанн же видит оживших на небе и притом после их подвигов благочестия и обнаружения верности слову Божию, так как называет их душами обезглавленных и душами оставшихся верными Христу, несмотря на гонения антихриста.

Первое апокалиптическое воскресение может быть разсматриваемо, как переход (восстание) благочестивых [1488] от земной жизни к жизни на небе, от унижения и страданий к славе пред престолом Божиим [1489]. Это воскресение названо первым, ибо оно предваряет и предуказывает на воскресение общее, за которым последует славная и блаженная жизнь праведников не без тел только, но и в телах. Такая участь принадлежит не всем; многие (прочие из умерших) христиане и не христиане не удостоятся прославления после свой земной жизни и, разлучившись с телом, будут пребывать своею душою вдали от Божия престола, вдали от Христа и блаженства, как недостойные его. Поэтому-то Иоанн не видит их живыми (ожившими, пред Божим престолом и вблизи сидящих на престолах; они соответственно своему греховному состоянию испытывают не блаженство, но мучение и предчувствие вечнаго осуждения.

Такое состояние грешников, как и состояние праведников, должно продолжиться также тысячу лет, т.е. до времени общаго воскресения, когда все воскреснут

в своих телах для выслушивания окончательнаго приговора или о вечном блаженстве, или о вечных мучениях. Так как первое воскресение есть состояние предварительнаго блаженства и прославления, котораго достигают только совершенные христиане, то Иоанн и называет их блаженными и святыми (μακάριος καὶ ἅγιος: ст. 6.)

Обыкновенно толкователи или сливают [1490)]оба понятия в одно понятие свободы от греха и угодности Богу, или же, сближая их, под святостию разумеют [1491)] не нравственное личное достоинство, но состояние прославления (Ис. 16, 3); по их мнению, участники перваго воскресения святы в том же смысле, как и ангелы (4, 8, 11, 18, 14, 10), т.е. находятся в особенном состоянии светлости, которая является источником и основанием их блаженства. Святость (1 Петр. 1, 16) есть свобода от недостатков, от грехов, от ответственности за них; блаженство же – (1, 3, 14, 13; 19, 9) – нечто большее, другое: блаженство есть плод святости, последствие ея.

И если Иоанн участника перваго воскресения называет не только блаженным, т.е. пользующимся покоем небесной радости, лицезрением Божия престола и предвкушения будущаго вечнаго блаженства, но и святым, т.е. совершенным, то этим самым хочет сказать не только о самом состоянии небеснаго прославления, но и об основании его. Достоин похвалы и достоин подражания тот христианин, который стремится к совершенству, к победе над злом, ибо дела его идут вслед ему (14, 13) и он получит награду после своей смерти.

Совершенство, будучи условием блаженства христианина после его земной смерти, после разлучения души и тела, послужит для него вместе с тем и основанием освобождения от второй смерти. Вторая смерть,

как это видно из 2, 11; 20, 14, есть вечныя мучения, которыя наступают для каждаго человека после его осуждения на страшном суде. Телесная смерть есть отделение души от тела, и ея не избегает ни один человек (Евр. 9, 27). Но есть ещё смерть духовная, – она состоит в лишении человека Божией благодати, оживляющей его душу.

Этой смерти можно избежать покаянием и добродетельною жизнию; ея и избегают все праведники. Так как они избегают этой временной смерти, так как их души пребывают в единении с Божией благодатию, то им не грозит и вторая смерть, вечное осуждение. Вечное осуждение постигнет только тех, кто, будучи чужд Бож. благодати, будучи виновным и нечистым пред Господом, не может находиться в общении с Ним и потому осуждается на вечныя мучения. Праведники же, благодаря своей святости и чистоте, находятся и после телесной смерти в самом тесном общении с Богом; если они не были удалены от Бога в земной жизни, среди ея соблазнов и искушений, то тем более они остаются в этом общении в жизни загробной, так как для них там нет ничего такого, что могло бы отвлечь их от Бога. Они становятся священниками Бога и Христа (ср. 1, 6), т.е. лицами, весьма близкими к Богу, источнику света и блаженства, делаются некоторыми посредниками между Ним и земными людьми, подобно как священники на земле приносят от людей жертвы Богу и их молитвы, так точно и прославленных праведники не только сами за себя служат Господу, но возносят к Нему и молитвы своих земных собратий. А это и есть основание их блаженства, его неизменяемости и перехода в блаженство вечное. Как теперь они царствуют со Христом тысячу лет, т.е. до всеобщаго воскресения, так

будут царствовать и после этого воскресения, вечно, так как ничто не может отделить их от Бога, ничто не может лишить их Его благодати и чрез это подвергнуть второй вечной смерти, вечным мучениям.

Окончательное осуждение диавола на вечныя мучения (20, 7 - 10)



Отдел 20 гл. с 7–10 ст., так же как и вводныя мысли ст. 5 и 6, сообщается Иоанном не в форме видения, но в форме пророчества [1492]. Пророческому взору Иоанна было открыто, что по прошествии тысячи лет, на которыя диавол был заключён в бездну, он снова будет освобождён из этой темницы, как места своего заключения. Темница – φυλακή – здесь, очевидно, то же самое, что и бездна – ἄβυσσος – ст.3; это – лишь новое название одного и того же положения и состояния связанности и стеснённости диавола в его деятельности; как связанный и заключённый в бездну за печатью, диавол сам по себе не мог возвратить себе прежней свободы. Возвратить ему эту свободу мог только один Бог, Который связал его силою искупительных заслуг Иисуса Христа и благопоспешностию христианской проповеди.

Поэтому и говорится (7 ст.), что диавол будет освобождён, освобождён кем-то, т.е. всемогущим Богом. Диавол здесь назван сатаною.

Это – одно из его названий (ст.3), характеризующее его со стороны его боговраждебности, со стороны его постояннаго стремления воспрепятствовать людям воспринять Божественную благодать спасения. Некоторые толкователи [1493] в том обстоятельстве, что освобождён-

ный диавол называется только сатаною, тогда как при его заключении он был назван драконом, видят намеренное желание тайнозрителя указать на особенность его прежняго положения, как обольстителя народов: драконом он назывался в значении основателя міровых государств; теперь же, после освобождения, он уже не будет иметь этого значения, но явится лишь обольстителем и возбудителем многих народов, не связанных между собою государственным единством. Но едва ли это рассуждение справедливо, – нельзя приписывать свою предвзятую мысль самому откровению. Пророчество 7–10 ст. вообще носит характер особенной краткости, и потому естественно, что, вместо нескольких названий, диавол назван здесь только одним именем сатаны, которое особенно характерно для него.

Этот эсхатологический момент освобождения сатаны из бездны нужно рассматривать, как современный и тождественный, во-1) с открытием кладязя бездны, откуда вылетела саранча (демоны) под предводительством ангела бездны (сатаны; 9, 1–11), и, во-2) с появлением зверя из бездны (11, 7). В этих трёх случаях (и 20, 7) диавол появляется из бездны (темницы 7 ст.), появляется в определённое Богом время и по Божественному изволению; и цель появления диавола описывается приблизительно одними и теми же словами: «вести брань со святыми и обольщать народы». Очевидно, это одно и то же событие, но раскрываемое с разных сторон и в различных отношениях для полноты откровения. Это, таким образом, – та самая деятельность диавола, которую он проявит пред концом міра, когда он для большаго успеха воспользуется личностию антихриста и его лжепророка. Господь Бог, по действию Своей промыслительной премудрости, пошлёт в мір

диавола, даст ему полную свободу действия (ср. Иов., Иезек 38, 10) для того, чтобы дать полную возможность обнаружиться и добру и злу (2 Сол. 2, 11; Рим. 1, 24–26), чтобы совершенные заслужили высшия награды, а грешники оправдали на себе своим нечестием правду Божия суда и возмездия [1494].

Сатана выходит, т.е. открыто [1495] проявляет себя обольстителем земных народов (ср. 9, 11; 13, 1). В 7 ст. обольщаемые народы названы Гогом и Магогом. «Значение этих имён, – пишет блаж. Августин, – в переводе таково: Гог – «кровля», Магог – «из-под кровли», как будто дом и тот, кто выходит из дома. Итак, это те народы, в которых заключён, как бы в бездне, диавол» [1496]. По Андрею кесар.: «Гог и Магог суть полунощные и отдалённейшие народы; скифские, или, как мы называем их, гунны, самые воинственные и многочисленнейшие из всех народов; или же, – говорит он, – лучше: сими именами обозначается или собрание народов или их превозношение». С именами Гога и Магога мы встречаемся и в свящ. Писании Ветхаго завета. Магог, это – имя одного из сыновей Иафета (Быт. 10, 2) и страны (Иезек. 39, 6), царем которой был Гог (Иезек. 38, 15, 16). Едва ли можно найти [1497] какое-либо соотношение между нашим местом и Быт. 10, 2; всего естественнее сближать с Иезек. 38 и 39 гл. По пророчеству этих глав Гог, как предводитель народа Магога, был орудием гнева Божия, обращённым против израильтян за их согрешения; но потом, за свою жестокость и нечестие, он сам сделался предметом отмщения того же гнева Божия.

Название Гога нужно рассматривать не как указание на свирепаго и броненоснаго властелина [1498] или на Антиоха Епифана и антихриста [1499], но как указание на

представителя народа, бывшаго орудием Божией казни. Этого требует общий смысл 7 ст., по изображению котораго народы Гога и Магога, по попущению Божию, являются для борьбы против святых и возлюбленнаго города (ср. Иезек. 38, 15–16), хотя и для борьбы безуспешной (ср. Иезек. 39, 4, 6).

Таким образом, названия Гога и Магога должны говорить нам о воинственности и жестокости этих народов, о их враждебных намерениях против царства Христова. Они изображаются находящимися на четырёх углах земли (7, 1), т.е. это не какия-либо отдельныя племена [1500)], не один известный народ [1501)], но народ, живущий по всей земле, как совокупность всех враждебных христианству народных сил [1502)], всех нардов вселенной [1503)], которыми будет пользоваться диавол чрез антихриста в своей боговраждебной деятельности. Поэтому и сказано, что по своему количеству народы Гога и Магога равны песку морскому (ср. Осии 11, 4; Суд. 7, 12), как и о самом антихристе-звере было замечено, что он вышел из моря (народов) (13, 1; ср. 17, 15). Нечестивые народы последняго времени, возбуждаемые диаволом и руководимые антихристом, соберутся на брань (εἰς τὸν πόλεμον – с определённым членом), не на какое-либо другое дело, но на войну [1504)]. Против кого будет эта война, – говорит 8 ст. Народы выходят на широту земли (πλάτος τῆς γῆς; Авв. 1, 6), т.е. соответственно своему положению на четырёх углах земли будут вести борьбу во всей вселенной. Сообразно с этим нужно понимать и дальнейшия указания на стан святых и на возлюбленный город. Стан святых, это – не военный лагерь святых, собравшихся на защиту против нечестивых Гога и Магога, и не пустынные места, в которых будут скрываться христиане [1505)]. Если

те рассеяны по всей земле и по всей земле враждуют против христианства, то и стан святых не может быть мыслим, как какой-либо определённый пункт земли. Это – именно Церковь Христова [1505], общество истинных христиан последняго времени, в их противоположности последователям антихриста; это и не святые прославленные [1507] 4 и 6 ст., но подвизающиеся в борьбе с антихристианским нечестием. Им придётся вести борьбу действительно по всей земле, так как вся земля и все народы признают власть антихриста и сделаются его послушными орудиями.

Точно так же и возлюбленный город не географический и естественный город будущаго [1508], но тот же самый стан святых; та же самая Церковь Христова [1509]; общество истинно верующих, гонимое, но твёрдое и славное Божией помощию, верою в Бога, Который обитает среди них, как бы в Своём возлюбленном городе.

«И они, с своей стороны, очевидно, не оставят воинственнаго положения, потому что названы именем стана», говорит блаж. Августин [1510].

Брань святых, христиан, по слову апостола, *не против плоти и крови, но против духов злобы поднебесной,* поэтому для них и всеоружием в этой брани должно служить *всеоружие Божие* (Еф. 6, 11–18). Христиане должны будут составить как бы военный лагерь и в этом смысле всегда воевать и быть готовыми на брань с диаволом. Они, действительно, окружены постоянными врагами (1 Иоан. 5, 19), но эти враги сделаются более жестокими и более опасными в конце міра, пред пришествием Господа. Тогда враги как бы окружат Церковь Христову, окружат с целию совершенно уничтожить малое общество истинных христиан. То будет последняя борьба зла с добром, последнее, самое ожес-

точённое и ослеплённое усилие нечестивых стереть с лица земли всё доброе и святое, всё, что напоминает о Боге и о Его святости и совершенстве и что побуждает к жизни святой и совершенной.

Но, по выражению Апокалипсиса, огонь ниспадет с неба и уничтожит всё боговраждебное воинство (ст. 9). Этот огонь будет послан, несомненно, от Бога, поэтому совершенно справедливо, хотя и неправильно, в некоторых списках Апокалипсиса (Полигл. Stier) и в наших слав. и русск. переводах вставлено добавление «от Бога», – (ἀπὸ τοῦ θεοῦ [1511]). Этим огнём будет не ревность Христиан [1512] (Ис. 26, 11), с которою они будут противостоять диаволу и антихристу, но именно огонь с неба, как очевидное доказательство и выражение Божественной помощи для святых и Божия гнева по отношению к грешникам. Этот огонь нельзя сравнивать с тем, который выходил из уст двух свидетелей и убивал намеревавшихся сделать им вред; он есть огонь непосредственнаго действия Божия, подобно огню, упавшему с неба и уничтожившему Содом и Гоморру (Быт. 19, 24), подобный тому, о котором говорил пророк Иезекииль в своём пророчестве (38, 22; 39, 6). Таким образом, это падение огня с неба (ст. 9) указывает на тот же эсхатологический момент, о котором говорит 19, 21 (ср. 2 Сол. 2, 8). Этот момент непосредственно следует за 6, 16, сопровождает 11, 13; его отличие от 19, 21 состоит лишь в том, что там вместо всеистребляющаго огня назван всеистребляющий меч, исходящий из уст Божиих. Содержание 8–10 ст., так же как и это последнее явление четвёртаго порядка (19, 21), наглядным образом утверждает истину, что все люди пред страшным судом должны потерпеть изменение своего тела: для нечестивых это изменение само по себе (без

отношения к будущему) будет носить характер Божией казни, Божия наказания, которое и будет как бы предначатием вечных мучений [1513])

Для диавола, прельщавшаго народы, вечныя мучения наступят ранее общаго суда. Подобно тому как по 19, 21 зверь-антихрист и его лжепророк без суда и до общаго страшнаго суда были ввережены в геенну огненную на вечныя мучения, точно так же будет вверbegжен в огненное и серное озеро и диавол. Его беззакония, его боговраждебность вполне очевидны, и поэтому суд на ним, как над антихристом и лжепророком, излишен.

Суд над ним произнесён уже ранее, после его падения (Иуд. 6); впоследствии он был подтверждён Иисусом Христом (Иоан. 12, 31). Для диавола, как осуждённаго издревле, от века была назначена огненная геенна (Мф. 25, 41); бездна была его местом до последняго антихристианскаго времени. После же этого времени, когда он до крайности доведет свои боговраждебныя действия, он будет предан мучениям, которыя будут продолжаться день и ночь, непрерывно и неослабно, и во веки веков – вечно.

Видение последняго суда

(20, 11 - 15)



Доведя до конца изображение судьбы антихриста, лжепророка и диавола, преданных вечным мучениям, Откровение обращается к изображению суда над человеческим міром (11–15 ст.), а после этого рисует картину будущаго обновлённаго міра, в котором будет жить новое обновлённое человечество (21 и 22 гл.).

Иоанн видит *великий и белый престол.* Где видит, он не говорит, но так как далее сказано, что прежнее небо и прежняя земля бежали (11 ст.), то место для престола должно быть под новым небом на новой земле, то неизмеримое и не представимое для настоящаго человека пространство, которое будет местом Божия суда в будущем обновлённом міре.

Престол назван *белым* для указания на святость и неподкупность сидящаго на нём Судии; великим же он назван в противоположность малым престолам ст. 4 и говорит, поэтому, о величии и всемогуществе Судии. Этот престол напоминает в некоторой степени тот, о котором говорил и Спаситель, изображая страшный суд (Мф. 26, 31), и пророчество пророка Даниила (7, 9); только в Апокалипсисе его изображение более наглядно и величественно. Имея в виду Апокалипсис, св. Ефрем Сирин говорил: «Судия воссядет на огненном престоле, окрест Его море пламени, и река огненная течёт от Него, подвергнут испытанию все міры» (Слово о последнем суде. Ч. IV, стр. 305). Сам Сидящий на престоле, подобно как 4, 2; 5, 1, не назван по имени, но, однако, нет основания отождествлять Его с тем сидящим и видеть в Нём Бога Отца в Его Ипостасном отличии от Сына, ни Бога в нераздельности и единстве Его существа это – несомненно Иисус Христос [1515)] в Его пречистой плоти (ср. Мф. 25, 31; Иоан. 5, 22, 27; Рим. 14, 10; 2 Кор. 5, 10). Это – Тот Иисус Христос, Который Сам говорил о Себе, что *Отец не судит никого, но весь суд отдал Сыну* (Иоан. 5, 22), и Который должен придти на облаках так, чтобы Его увидало всякое око и те, которые пронзили Его (Апок. 1, 7). Если же далее (21, 5) сидящий представляется Творцом и Владыкою всего міра и стараго и будущаго, то и это также согласно с

общим откровением свящ. Писания, так как и оно свидетельствует, что Сыном Божиим создано всё, что на небе и что на земле, видимое и невидимое (Колос. 1, 16).

Перед Ним, как всемогущим Господом и Владыкою, *бежало небо и земля.* Это означает не то, чтобы небо и земля отдалились от Господа пространственно, но то, что им *не нашлось места,* что они должны исчезнуть, погибнуть (16, 20) Здесь речь идёт о конечном міровом перевороте, после котораго должна начаться новая жизнь новаго, обновлённаго міра, прежний мір, – мір, искажённый вследствие человеческаго греха, должен погибнуть (1 Иоан. 2, 17) чрез разрушительное и очистительное действие огня (2 Петр. 3, 7, 10–12). Но последствием переворота будет не совершенное и бесследное исчезновение міра, – это было бы недостойно. Его всемогущаго Творца (ср. Иоан. 6, 39), но лишь перерождение, обновление (1 Кор. 7, 31, 32).

В новом міре от прежняго должно остаться всё, что чуждо греха, тления, болезни, всё, что может способствовать вечному блаженству обновлённаго человечества, – на новом небе и новой земле будет обитать правда (2 Петр. 3, 13).

Этот міровой переворот и обновление всей твари должны предшествовать всеобщему суду, но не быть уже после него, как думает, например, блаженный Августин [1516)].

Обновление міра и обновление твари должно произойти одновременно с обновлением человека, – с изменением оставшихся в живых и с воскресением умерших. А эти последния события несомненно должны произойти до суда, так как только уже воскресшему человеку надлежит получить соответственно тому, что

он *делал, живя в теле, доброе или худое* (2 Кор. 5, 10). После суда непосредственно наступит вечное блаженство и вечныя мучения, но не міровой переворот.

Только после него, среди новой міровой обстановки, все люди предстанут пред престолом Судии.

Иоанн называет их мёртвыми, но так как они далее изображаются живыми и стоящими пред престолом, то, очевидно, название мёртвых употреблено вместо умерших: они воскрешены действием Божия всемогущества и призваны для суда и отчёта во всей своей земной жизни.

Здесь обходятся молчанием те, которые останутся живыми до суда (1 Кор. 15. 51–52). Но это молчание не есть отрицание факта суда и над оставшимися в живых [1517)]. Если почему-либо Иоанн говорит только об одних умерших, то исключительно потому, что его речь находится в самой тесной связи с общеміровым переворотом, после котораго все люди, как жившие прежде на прежней земле, как жившие в других телах и в другой обстановке, являются как бы умершими, когда-то жившими. Поэтому нет никакого основания, на основании этих слов откровения 12 ст., заключать, что изображаемый суд будет не всеобщим, но касающимся лишь некоторых классов человеческаго рода.

Одни толкователи [1518)] под судимыми мёртвых разумеют всех нечестивых, всех безбожников [1519)] и основывают своё мнение или на 4 ст., где говорится о прославленном состоянии праведников, или же на общем суждении Иисуса Христа, Который называл мертвецами всех людей, преданных земной греховной жизни, а истинно верующим приписывал вечную жизнь (Иоан. 5, 24; 8, 51; ср. 1 Иоан. 3, 14). Другие же [1520)] под мёртвыми разумеют верующих Ветхаго завета, не слыхавших еван-

гельской проповеди, положительно не верующих и отпавших от веры. Но такое толкование и понимание выражения Апокалипсиса было бы не согласно с общим свидетельством других мест свящ. Писания (Мф. 25, 31; 2 Кор. 5,10; 1 Кор. 15, 52, 53).

Всеобщий суд, – а здесь речь несомненно идёт о нём, – будет судом над всеми людьми без исключения, как дожившими до второго пришествия Господа, так и умершими к этому времени [1521)], как праведными, так и грешными [1522)].

Правда, в Иоан. 5, 28, 29, по-видимому, говорится, что суду подвергнутся только нечестивые, ибо сказано: *изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение суда* (Осуждения –κρίσεως), но, очевидно, здесь суд берётся в смысле осуждения (2 Сол. 2, 12), и противопоставление заключается не между судом и отсутствием суда, но между воскресением для жизни и воскресением для суда, т.е. осуждения на вечныя мучения.

Все люди без исключения должны предстать пред престолом Судии. В славянском и русском переводе [1523)] принято чтение: «пред Богом – ἐνώπιον τοῦ θεοῦ вместо более правильнаго «пред престолом – ἐνώπιον τοῦ θρόνου [1524)]. Этого чтения требует чтение предыдущаго стиха, где говорится о престоле, и появление другого чтения может быть объяснено желанием переписчика и по внешности придать выражению тот смысл, который он несомненно имеет.

Пред престолом стояли все люди: и великие и малые (11, 18; 13, 16), без всякаго различия по их бывшему положению среди земного общества. При изображении суда ничего не говорится о предварительном отделении праведников от грешников, о чём говорит

Спаситель (Мф. 25, 32) и что несомненно предполагает Апокалипсис в других местах (14, 14–20); но молчание не означает отрицания.

В 12–15 ст. раскрывается подробно только самый последний момент суда, момент, соответствующий словам Спасителя: *тогда скажет Царь стоящим по правую сторону* (25, 34) и *тогда скажет стоящим по левую сторону* (25, 34). Апокалипсис сам суд изображает под видом судебнаго разбирательства: *будут раскрыты книги и книга жизни.* О многих книгах мы встречаем упоминание у пророка Даниила (7, 10). Хотя там говорится о суде над другими лицами, но смысл раскрытия книг тот же самый: найти и указать вину каждаго подсудимаго. Одни толкователи [1525)] под многими книгами разумеют книги свящ. Писания и особенно Евангелие [1526)]; другие же [1527)] под ними видят такия книги, в которых записаны все нечестивые, более многочисленные, чем праведники, записанные только в одной книге жизни. Но лучше разуметь [1528)] под этими многими книгами – книги для каждаго человека, в которых записаны все его дела.

Понимать же этот символический образ нужно в том смысле, что, по действию всемогущества Божия, на суде раскроется совесть каждаго человека, и он в ней, как бы в книге, прочтёт всё, что было сделано им в жизни и от своей совести услышит истинную оценку всей своей жизни, слагающейся из отдельных мыслей, поступков, желаний и т.д. После этого, как бы после процесса судопроизводства, каждый увидит другую книгу, общую для многих, – книгу жизни (3, 5; 13, 8; 17, 8). В этой книге от века записан приговор суда по отношению к праведникам: в ней записаны одни праведники, для которых уготовано царство Божие, предназначена

вечная блаженная жизнь. Эта книга, поэтому, есть предведение Божие, утешительное для всех труждающихся и обременённых в земной жизни (Мф. 10, 40; Евр. 11, 66). Все получат воздаяние сообразно с своими делами – нравственным достоинством (Рим. 2, 6; 2 Кор. 5, 10). Сказавши о самом образе страшнаго суда, Иоанн в 13 ст. возвращается [1529] к тому, что должно предшествовать этому. Откровение дополняет прежнее и объясняет, кто были и откуда пришли те мёртвые, которые предстали пред престолом Судии.

Они суть те, которых отдали море, смерть и ад. Одни из толкователей под морем разумеют море народов [1530], злой неспокойный мір, где убивают друг друга, Каин Каина [1531], или же море тех народов, которые обратились ко Христу во время тысячелетия [1532]. Но если понимать так слово «море», то между ним, с одной стороны, и смертию и адом, с другой, не будет противоположения, а оно несомненно должно быть. Море в Апокалипсисе употребляется не только в смысле символа народов (17, 15; ср. 13, 1), но и в обыкновенном естественном смысле (16, 3; 10, 2; 18, 17, 21). Поэтому и в 13 ст. вместе с другими толкователями [1533] под морем можно разуметь место смерти многих людей, погибающих там во время плавания. А, сообразно с этим дальнейшее слово 13 ст. «смерть» будет указывать на тех людей которые погибли безвестным образом на земле: в пустынях, в дебрях, от зверей, во время войн и земных переворотов, и были не погребены: они только во власти смерти, только смертию они похищены из среды людей. В противоположность им ставятся отданные адом. Ад здесь не в смысле места мучения и пребывания осуждённых, но в смысле внутренности земли, подземнаго міра: находящиеся в аде, это – все погребённые, зарытые в землю после их смерти. Можно даже согласиться

и с тем, что ад взят здесь в обычном смысле, как место мучения. Иоанн прежде всего имеет в виду суд над нечестивыми, находящимися в аде, т.е. предчувствии мучений, а праведники, умершие и погребённые и находящиеся в предначатии блаженной жизни, исключаются из общаго числа погребённых. Таким образом, цель 13 ст. указать на то, что все умершие, без всякаго исключения, где бы они ни умерли и как бы они ни умерли, независимо от того, во что было обращено их смертное тело, все они воскреснут и в своих обновлённых телах предстанут на суд. «Сколько ни было и ни будет рождённых на свете, – говорит Ефрем Сирин, – все придут на сие позорище видеть суд... все умершие соберутся на место суда... Ужасом будет объята смерть и изблюёт всю свою добычу и не оставит ни одного мертвеца, не представив его в судилище. Земной персти повелено будет отделить прах умерших. Кто поглощён морем, кого пожрали звери, кого расклевали птицы, кто сгорел в огне, – все пробудятся, восстанут и явятся» (Ефр. Сир., ч. II, 306).

Это необходимо для будущей жизни; она будет воздаянием человеку за его земную жизнь, и потому он должен услыхать оценку всей своей земной жизни, чтобы сообразно с этою оценкою, сообразно с своими делами получить ту или другую степень блаженства или степень мучения.

14 и 15 ст. составляют заключение к видению суда. После того, как совершился міровой переворот и по действию Божия всемогущества явился новый мір с обновлённою тварью, после того, как одни из людей были определены для вечной блаженной жизни, а другие для вечных мучений, после всего этого должны прекратить своё существование смерть и ад.

Они, по выражению Апокалипсиса, были ввережны в озеро огненное (14 ст.). Под именами смерти и ада нельзя здесь видеть[1534] людей, бывших во власти смерти и ада; о них говорится в 15 стихе. Но нельзя также согласиться и с тем мнением, что смерть и ад суть названия демонов, как их властителей [1535], или облечённыя плотию существа, имеющия значение только в видении [1536]; тогда и о них, как о диаволе, было бы сказано, что они будут мучиться (20, 10). Свящ. Писанию, а в том числе и Апокалипсису не чуждо употребление олицетворений; как олицетворения, можно рассматривать названия смерти и ада и в нашем месте. Как апостол Павел говорил: *Смерть! Где твое жало? Ад! Где твоя победа?* (1 Кор. 15, 55; ср. Ос. 13, 14), так в этом же смысле мог говорить и Иоанн в Апокалипсисе: смерть и ад ввержены в озеро огненное. Это выражение равносильно другому выражению ап. Павла: *последний враг испразднится – смерть* (1 Кор. 15, 26). Смерть – прекращение земной жизни тленнаго человеческаго тела; ад – место, где души людей ожидают времени страшнаго суда и вечных воздаяний. Но когда суд уже совершился, когда наступила вечная жизнь (21, 4), тогда и смерть и ад неуместны и излишни. Они должны быть ввережны в озеро огненное (не прибавлено, как 20, 10: где будут мучиться; очевидно, мы имеем дело лишь с понятиями), т.е. эти понятия должны быть совершенно устранены, лишены своего прежняго значения (19, 20). Славянский и русский переводы, следуя recept. [1537], сокращают чтение 14 ст.; его полное чтение: «это – смерть вторая, озеро огненное» – οὗτος ἐστὶν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος, ἡ λίμνη τοῦ πυρός. Вторая смерть – не событие ввержения смерти и ада в огненное озеро, но самое огненное озеро есть вторая смерть.

Смерть первая (кроме смерти телесной) есть первое (не окончательное) отчуждение человеческой души от Божией благодати: она является только предначатием вечных мучений, и для человека остаётся ещё возможность избежать этих мучений или чрез собственное раскаяние и исправление здесь на земле, или же чрез молитвы других после своей смерти. Но смерть вторая есть окончательное и бесповоротное осуждение человека после страшнаго суда, когда он совершенно лишается надежды на всякое улучшение своего состояния, ибо, как нераскаянный, совершенно лишается всякой помощи Божией благодати. Он ввергается в озеро огненное, которое и становится для него местом его будущаго вечнаго пребывания и вечных мучений; здесь человек должен проводить свою жизнь после последняго суда [1538)].

Кто не был записан в книге *жизни,* т.е. все, которые, по предведению Божию, оказались достойными осуждения, которые не признаны достойными вечнаго блаженства в Христовом царстве, все они были брошены в озеро огненное.

Суд Божий и исполнение Божия суда и приговора шло постепенно, всё расширяясь и расширяясь. Сначала в геенну огненную были ввержены зверь-антихрист, лжепророк (19, 20) и сам диавол – виновник всего зла на земле (20, 10) – ввержены до общаго суда и без суда. Они были ввержены одновременно, хотя о их вержении и говорится в разных явлениях. Разделять по времени казнь диавола и казнь антихриста невозможно, так как между их деятельностию и виновностию существует слишком тесная связь: они вместе служат виновниками человеческаго нечестия, только после них получат возмездие и люди. Люди, подчинившиеся их па-

губному влиянию, хотя и должны также быть осуждёнными на вечныя мучения и также быть брошенными в озеро огненное, но это произойдёт только после осуждения виновников их нечестия и после суда и по суду.

Вместе с осуждением на вечныя мучения всех грешников оканчиваются все счёты с грешным міром. И подобно тому, как в конце Ветхаго завета на тайной вечере, лишь после выхода Иуды-предателя, Христос приступил к установлению Своего таинства евхаристии (Мр. 14, 22; Мф. 26, 25–26), таинства самаго теснаго общения с Своими верующими, так точно и в конце Новаго завета, после удаления грешников, должна начаться новая вечеря (19, 7–8). Эта вечеря – вечная блаженная жизнь праведников со Христом, Богом Отцом и Св. Духом, в которой, вместо таинственнаго вкушения плоти и крови Христовой, верующие будут пользоваться близостью неизреченнаго Божественного света [1539]. Следующия 21 и 22 главы изображают нам эту новую вечерю, эти будущия неизреченныя блага, которыя от века уготованы для праведников.

ВИДЕНИЕ НОВАГО ИЕРУСАЛИМА (21 и 22, 1 - 5).



Пред взором тайнозрителя чудесным и таинственным образом явилось новое небо и новая земля, судя по тому, что тайнозритель в 21–22 гл. описывает новый город Иерусалим, находящийся на новой земле.

Он не описывает с положительной стороны ни новое небо ни новую землю: всё это описание заменяет лишь одно слово: «новое». Будущия небо и земля должны быть противоположностию прежним, погибшим.

Всё, что было греховнаго, бедственнаго и вреднаго для человеческой жизни, всё, что навлекало на землю и на ея обитателей Божий гнев, всего этого не должно быть на новой земле. *Прежняя земля и прежнее небо уже миновали и моря уже нет.* О самом образе этой перемены тайнозритель совершенно умалчивает, – в 20, 11 он неопределённо назвал её «бегством» (ἔφυγεν).

О новом небе и новой земле, на которых будут преобладать радость и веселие, говорил и прор. Исаия (65, 17–18; 66, 22); а ап. Пётр говорил, что на новой земле и на новом небе будет обитать правда (2 Петр. 3, 13). Но лишь только последний сказал и о том, как совершится изменение прежняго греховнаго міра.

Орудием всемогущества Божия при этом изменении послужит огонь, как самая могучая сила во внешней природе. «Огонь во всякой вещи, под землёю и в облаках, огонь поэтому является символом не только разрушения и уничтожения, но и очищения и освящения. Из мірового пожара, по очищении, из гари возникнет новое небо и новая земля» [1540]. Впрочем, св. Ефрем Сирин, на основании Даниила 7, 9–10, представляет міровой пожар в виде разлива огненной реки: «Как снесём это, братие, когда увидим огненную реку, плещущую с яростию и пожигающую всю землю и все дела, яже на ней?»

«Как будет происходить само изменение вселенной, сие должно быть изъято из предметов нашего любопытства», говорит св. Григорий Нисский.

Для Бож. міроправления нужны не другия небо и земля, но нужно лишь устранение с прежних того, что препятствует благоуспешности этого міроправления. *Они* (небеса), *как риза обветшают, и, как одежду, ты переменишь их, – и изменятся* (Пс. 101, 27); и *Ты обнов-*

ляешь лице земли (Пс. 103, 30), говорит псалмопевец. Точно так же и ап. Павел свидетельствует, что для совершенства условий будущей вечной жизни нужно лишь обновление прежней земли и уничтожение ея ненормальностей (Рим. 8, 21). «Посему говорится не о не бытии тварей, но о перемене к лучшему», говорит Андрей кесарийский. «В міровом пожаре, – пишет блаж. Августин, – уничтожатся совершенно от огня те свойства тленных стихий, которыя соответствовали нашим тленным телам, а самая субстанция получит такия свойства которыя чрез удивительное изменение окажутся соответствующими бессмертным телам, так что мір, обновившись к лучшему, получит полное приспособление к людям, обновившимся к лучшему и по плоти» [1541)].

«Бог, – говорит по этому же вопросу блаж. Феофилакт, – однажды создал вещество, и что было необходимо для здешней лишь жизни, а для тамошней бесполезно и излишне, то Он отменит, а что полезно, тому даст новый образ и дозволит наполнять другой тленный мір» [1542)]. Об обновлении, а не о совершенном уничтожении и новом создании говорит и Иисус Христос, называя состояние новаго міра его паки бытием (Мф. 19, 28); к этой же мысли приводят нас и другия выражения свящ. Писания (1 Иоан. 2, 8, 17; 1 Кор. 7, 31; 2 Кор. 5, 17).

Точно так же и само выражение 1 ст.: *миновали* – παρῆλθε ближе всего соответствует Мф. 24, 35: небо и земля мимо идут – παρελεύσεται (ср. 5, 18). На пятом вселенском Соборе также была отвергнута мысль об уничтожении міра, как еретическая.

Обыкновенно и все новейшие толкователи в 1 ст. видят откровение не о новом создании при совершен-

ном уничтожении прежняго міра, но лишь о его очищении и приспособлении [1543], и міровой очистительный огонь сравнивают с водою всемірнаго потопа, не поглотившею мір, но лишь очистившею его, как бы омывшею. Усиливая выражение об изменении прежняго міра, Иоанн добавляет: и моря уже нет (ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι). Одни толкователи [1544] в этом добавлении видят намерение тайнозрителя указать на то, что в новом міре не будет и не может быть моря, как массы воды; вода, по их мнению, соответствовала лишь прежнему міру (Быт. 1, 2; 2 Петр. 3, 5) в основе котораго была положена влажность; новый же мір, преобразованный огнём, будет требовать другой основы. Но с этим мнением согласиться нельзя, так как по ходу мысли выражение «и моря уже нет» говорит лишь о прошедшем міре [1545].

Однакоже, нельзя согласиться и с теми толкователями [1546], которые, понимая выражение Апокалипсиса, как указание на прошедшее, видят в нём не что иное, как символ моря народов, «злого неспокойнаго міра» (Авг. 20, 13). «Мятежный и бурный век, подразумеваемый под именем моря, не будет жизнию смертных», говорит блаженный Августин (Авг. 20, 16). Но море в Апокалипсисе не всегда означает море народов, здесь же даже сам порядок мыслей требует буквальнаго и естественнаго понимания выражения. Откровение 1 ст. нужно понимать так, что здесь как бы было сказано следующее: прежняго моря не будет, ибо «не будет в нём никакой нужды» [1547], ибо для чего и море, часто бурное и гибельное, зрелище ужасов и мятежа стихий, оно «не может иметь места в жилище вечной тишины и безопасности» [1548]. Но будет ли вообще море и в будущем міре, море, соответствующее общему составу новой вселенной, – море, например, подобное кристаллу

– об этом Апокалипсис совершенно умалчивает. Внимание тайнозрителя было обращено на другой предмет.

Славянский и русский переводы, следуя recept [1549] в начале 2 ст. читают слова: *и я, Иоанн, видел* «(καὶ ἐγὼ Ἰωάννης εἶδον, которых нет в лучших списках и которыя, очевидно, внесены переписчиком [1550] для соответствия 22, 8. Но так как 2 ст. составляет как бы продолжение перваго, то и это внесение совершенно излишне.

Непосредственно за видением новаго неба и новой земли Иоанн созерцает святой город, который он называет Иерусалимом. Это не подобие того Иерусалима (Ἱεροσόλυμα), который был созданием языческаго греческаго искусства (ср. 1, 19; 2, 13;4, 45; 5, 1– 2), но Иерусалим (Ἱερουσαλήμ) с значением древняго, ветхозаветнаго святого города. Поэтому он называется святым, так как он освящён пребыванием в нём Господа в Его храме, освящен самым храмом и жизнию святых людей.

Но это – Иерусалим не древний, не земной, это – Иерусалим новый, так как он должен соответствовать новому небу и новой земле и новым людям. Это не просто «город возлюбленный» (20, 8), под которым бы можно было подразумевать христианское общество, христианскую Церковь на новой земле [1551], но город (когда-то сшедший), сходящий с неба от Бога, что указывает на то, что он есть особенное нарочитое создание Бож. благодати [1552]. Однакоже, он и не тот, о котором говорит ап. Павел, называя его небесным Иерусалимом (Евр. 12, 22). Нельзя под этим городом видеть простой отвлечённый символ [1553], общество ангелов и общество святых [1554] в их тесном общении с Господом Богом: подробное описание частностей, которое даётся далее, решительно противоречит этому.

Если на земле для перваго человека, для его блаженной жизни Самим Богом был насаждён рай со всеми дарами чистой и девственной природы, то нет ничего естественнее, как допустить, что и на новой земле для обновлённаго человечества также будет особенное уготованное Богом место общения с Ним. Это место как место особеннаго, теснаго, благодатнаго взаимоотношения между Богом и людьми может быть названо городом [1555]. Он будет новым особенным местом пребывания и явления милости Божией, сообразным с обновлённым міром и людьми. Тогда Господь Иисус Христос, так сказать, перенесёт Свой трон с неба на землю, чтобы с Отцем и Святым Духом жить среди обновлённых людей. Этот город не будет чужд тех и других осязаемых и видимых особенностей, так как и люди будут не бесплотными духами, но будут в тех телах которыя они получат после своего воскресения. Новый небесный Иерусалим будет украшен соответственным образом, как украшается невеста, надевающая свои лучшия украшения, когда наступает время идти к своему мужу (2 ст.).

Тогда же, при обращении взора на таинственный город, тайнозритель услыхал голос (с неба) от трона. Наши славянский и русский переводы (и Андрей кесар.) [1556] читают ἐκ τοῦ οὐρανοῦ – с неба, вместо ἐκ τοῦ θρόνου [1557] – «от трона». Если принять первое чтение, а то нужно будет, вместе с Андреем кесарийским, Яковлевым и др., допустить, что голос был слышен не из города Иерусалима, но из другого места; и тогда непонятным становится, кому же может принадлежать этот голос, если Сам Бог вместе со всеми святыми и ангелами обитает в этом Иерусалиме. Генгстенберг приписывает этот голос «всему множеству совершенных свя-

тых», но в таком случае он не может быть назван «небесным» голосом, ибо он слышался бы на новой земле.

Голос этот исходил от Божия трона, находящагося в новом Иерусалиме, но не от Самого Бога, о Котором далее говорится в третьем лице, а от какого-либо из существ, окружавших трон [1558)], например, от одного из четырёх животных (ср. 6, 6) [1559)]. Этот голос называет новый Иерусалим скиниею Бога (ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ) и не просто скиниею Божиею, но скиниею совместною с людьми (μετὰ τῶν ἀνθρώπων). Здесь заключается указание на самое тесное общение между Богом и людьми, при котором и Бог и люди живут как бы в одном и том же месте при нераздельном единстве интересов. Скиния эта не по имени только скиния Божия, но в ней и действительно обитает Бог, и обитает не Один, но вместе с людьми [1560)]. Тогда людям будет возможно говорить: «С нами Бог» (Ис. 7, 14; ср. Мф. 1, 23), подобно тому как Иоанн писал в своём евангелии: *Слово стало плотию и обитало с нами* (Иоан. 1, 14).

С этого времени, со времени возникновения новаго Иерусалима, все праведные прославленные люди составят один народ Божий; тогда Бог будет Богом не отдельных людей, Авраама, Исаака и Иакова, не отдельнаго израильскаго народа, избраннаго из среды многих других народов земли, но Богом всего человечества вообще, без его разделения на племена и государства.

Опять и здесь народ будет народом Божиим не по имени только, каковым часто бывал народ израильский, уклонявшийся в идолопоклонство, но, действительно, народом Божиим, ибо Сам Бог будет с ним, будет для него Богом, предметом постояннаго почитания и прославления, предметом любви и источником блаженства. Бог и люди, т.е. всё прославленное челове-

чество, составят одну нераздельную живую семью, при полном и постоянном взаимообщении, при совершенной общности интересов и, так сказать, при общности труда (ср. Лев. 26, 11; Иезек. 37, 27).

Такое тесное и полное взаимообщение должно выразиться в полном блаженстве и невозмутимом покое людей. Господь, говорится, отрёт всякую слезу с очей их (ст. 4; ср. 7, 17; Ис. 25, 8), – тогда не будет причины к этим слезам. Прежде всего и по преимуществу вызывает человеческия слезы – смерть, так как она напоминает о смертной и временной жизни на земле, о жалкой ограниченности человечества, живущаго как бы в долине плача (Ис. 83, 7). Смерть пришла в мір вместе с грехом (Быт. 2, 17; Рим. 5, 12), поэтому после победы над грехом должна уничтожиться и смерть.

Плач, вызываемый смертию (ср. 18, 8), также уже не будет слышим в новом Иерусалиме. Не будет слышаться там и вопля, не только вопля брани (Еф. 4, 31), но и вопля угнетения, обиды и страдания (Ис. 65, 19); не будет там и болезни, как не будет и непосильнаго труда, который есть коренная причина человеческих болезней (Быт. 3, 17). Всё это было только на прежней земле, как вызванное грехом человека; в новой же жизни, где не будет греха, не будет ничего и этого. Жизнь в Иерусалиме будет «жизнию вечнаго праздника в праздничном поклонении Богу» [1561], в «непрестанном бесконечном веселии» [1562].

Причина такой перемены ещё раз указывается в том, что всё, теперь существующее, создано вновь (ст. 5). Это говорит Сам, Сидящий на престоле. Он есть Господь в нераздельной троичности, в таинственном единении с человеческою прославленною природою Иисуса Христа. Иисус Христос предал Своё царство Богу

Отцу и Свят. Духу; вместе с Ними он был и Творцом и Воссоздателем новаго міра. Теперь Господь, восседая на престоле, является не только как Творец и Искупитель прежняго міра, но и как Творец міра новаго, вечнаго, в котором всё должно быть в Боге и Бог во всем (1 Кор. 15, 28). На новую, большую ступень близости Господа к новым творениям указывает уже то обстоятельство, что к тайнозрителю с словами обращается Сам Сидящий на престоле, тогда как прежде Он говорил или чрез ангелов или же чрез скрытый голос: для обновлённаго человечества Бог доступен более, чем для Адама в раю. Эта истина о творении всего новаго (ср. Ис. 48, 19) столь важна, что Иоанну предписывается записать её. В ней заключено величайшее утешение для всего страждущаго на земле человечества, Предыдущия слова откровения о новом міре, о новой беспечальной и блаженной жизни должны доставить человеческому сердцу ещё большую отраду, чем те слова, с которыми обращался Иисус Христос к Своим слушателям: *приидите ко Мне все труждающиеся и обременённые, и Я успокою вас* (Мф. 11, 28). Записать эти слова повелевает не Сам Господь, но (как дело второстепенное) – Его слуга (Ср. 10, 4; 14, 13 и особенно 19, 9), один из ангелов [1563)], может быть, тот ангел, который был посредником всего откровения [1564)]; поэтому, при глаголе: «и говорит» (ст. 5) подлежащим нельзя разуметь «Сидящий» предыдущаго предложения.

«Слова эти истинны и верны», ибо они «произносятся самою истиною и познаются не чрез символы, а по самим делам» [1565)]. Истинно и верно не только то откровение, что из прежняго міра воссоздан мір новый и совершеннейший, но и то, особенно утешительное, что в этом новом и совершеннейшем міре обновлённое че-

ловечество будет блаженствовать в теснейшем общении с Господом.

После вводных слов ангела-посредника (вторая половина 5 ст.) к тайнозрителю снова обращается Сам Господь с Своего престола и от Своего имени и о Себе говорит: «Совершилось» – *γέγοναν*. Это слово произнёс Иисус Христос на кресте, когда совершился переход от Ветхаго завета к Новому; произнесено оно будет и при переходе Новаго завета к вечному царству (16, 17). В устах Иисуса Христа им тогда обозначалось то, что исполнено всё определённое и предназначенное для искупления міра; теперь же, произнесённое после возсоздания міра, оно означает то, что произошло всё так, как это было угодно Господу Богу, Міроправителю и Вседержителю. Он – Альфа и Омега, начало и конец (1, 8), источник и цель всей жизни. Как всё получило и получает от Него своё бытие, и всё нужное для этого бытия, так, сообразно с этим, оно и должно быть от Него в полнейшей зависимости и направлять себя исключительно к единению с Ним, как к своему Благу и Основателю своего бытия. Стремление к Богу Его тварей, особенно тварей новаго міра, может быть сравнено с жаждою. Как жаждущий естественно стремится к источнику, так должен стремиться к Богу и обновлённый человек (ис. 55, 1), и подобно тому как Иисус Христос, пришедший на помощь человечеству, жаждущему спасения, говорил: «*кто жаждет, иди ко Мне и пей*» (Иоан. 7, 37; ср. 4, 14; 6, 35), так и теперь новому человечеству Самим же Господом говорится в утешение и ободрение: «*жаждущему дам даром от источника воды живой*»(ст. 6), – дана будет полная возможность удовлетворения духовной жажды человечества, его стремления к полноте бытия в единении с Богом. Каков этот

источник – говорилось ещё в 7, 17 и ещё раз будет сказано далее в 22, 17.

Пользование этим источником живой воды, хотя и называется даровым, но, очевидно, лишь в отношении ея обилия сравнительно с достоинством человека, сравнивается милость Божия и Его любовь с ограниченностию человека. Но при этой неизмеримости милосердым Богом не отнимается у человека сознание его собственной заслуги; чрез это поднимается нравственная энергия человека и его добровольное стремление к добру и совершенству. Не все люди без всякаго исключения, без всякаго различия по их нравственному достоинству будут сынами и наследниками вечнаго царства и пользоваться источниками Божией благодати, но только побеждающие (ст. 7; ср. 2, 7). Только подвизающиеся и усовершенствующиеся здесь на земле могут надеяться на вечную награду на небе (Мф. 19, 29); только они наследуют на небе те блага, ради которых добровольно отказались здесь на земле от всего, что считается счастием. Только там, в будущей жизни, будет сыном Бога, и Бог будет его Отцом (ср. 2 Цар. 7, 24), кто здесь на земле поставит себя в положение почтительнаго и исполнительнаго сына, во всём сообразующагося с волею своего небеснаго Отца.

Сказавши в утешение праведникам, Господь не оставляет без предупреждения и грешников: Он им грозит не только лишением благ вечнаго царства, как это мы находим у ап. Павла, 1 Кор. 6, 9–10, но и страшными мучениями огненной геенны. Перечисление грехов, за которые нечестивые лишаются блаженства, идёт от более общаго к частному. На первом месте поставлены боязливые – δειλοί; это – те же маловерные, как и Мф. 8, 26; Мр. 4, 40; они хотя и восприняли евангельс-

кую проповедь, но, подобно зерну, упавшему на каменистую почву (Мф. 13, 21), не имели в себе достаточно силы, чтобы укрепиться в ея учении и мужественно нести свой крест, возлагаемый на каждаго христианина, чтобы мужественное вести борьбу против всех искушений диавола, вооружившись всеоружием христианской веры. Неверные – ἄπιστοι, это – совсем не слыхавшие о Господе, не имеющие христианской веры и не начинавшие подвигов христианских добродетелей [1586)], а равно и (Евр. 6, 4–6, 8) отпавшие от веры, изменившие христианству и перешедшие к хуле на Него (2 Тим. 2, 12) [1567)]. Скверные – ἐβδελυγμένοι – все, осквернённые грехами нечестия и развратной жизни (ср. 17, 4–5); убийцы – φονεῖς (ср. 9, 20), не только лишающие своего ближняго жизни, как Каин Авеля, но и ненавидящие своего брата (1 Иоан. 3, 15). Любодей – πόρνος, это – тот, кто, вредя сам себе и своей чести, вредит и чести других (9, 21); чародей же – φαρμακός – тот, кто вредит ближнему чрез обман и обольщения, вредит, прибегая к тайным средствам, к силе демонов (9, 21; 18, 23). Идолослужители и лжецы поставлены рядом, в одну пару, ибо тот и другой порок (ср. Иоан. 14, 5) одинаково противоречат богосозданной и богоподобной человеческой природе (Рим. 1, 25). Тот, кто поклоняется идолам, приписывает им то, что им не может принадлежать; и тот, кто лжёт, является сыном не Бога своего Создателя, но сыном отца лжи – диавола. Всё нечестие человека, всё его служение мамоне, а не Богу, как искажение его христианской жизни, есть как бы ложь и идолослужение (ср. Еф 5, 5; 1 Сол. 3, 5; Фил. 3, 19).

Всем таковым, как отрёкшимся ещё на земле славы Божией, нет и не может быть места в царстве славы; их место в геенне, вместе с диаволом, волю котораго они

исполняли. Их участь – вторая смерть, т.е. окончательное осуждение после последняго суда на вечныя мучения, окончательное и полное лишение всеоживляющей Бож. благодати.

О месте блаженства праведников сказано, что оно будет на новой земле, под новым небом, но о месте мучения грешников и о свойстве огня их вечных мучений Иоанн совершенно умалчивает. И если по тому и другому вопросу и можно что-либо сказать, то только гадательно и не на основании Апокалипт.откровения, а на основании других книг свящ. Писания. Но справедливо замечает блаж. Августин: «Об этом, полагаю, никто из людей не знает, разве кому откроет Дух Святый»[1568)]. Нужно довольствоваться тем, что есть открытаго.

Последним 8 стихом собственно кончилось откровение о будущем блаженном царстве праведников и о вечных мучениях грешников; окончился суд над теми и другими, и каждый получит соответствующее воздаяние. Но подобно тому, как о судьбе антихриста и грешнаго Вавилона, нечестиваго города последняго времени, были особенныя разъяснительныя главы (17 и 18), так точно и о будущем блаженном царстве праведников даётся особенное откровение, касающееся его подробностей и чрез то проливающее большее утешение.

Для этой цели пред взором Иоанна в новом видении является один из семи ангелов, державших семь чаш Божественнаго гнева. И как 17, 1 один из этих ангелов давал Иоанну объяснения о суде над антихристом и блудницею – грешным Вавилоном, так точно и о будущем царстве блаженных говорит ангел одной и той же миссии. Это должно служить новым утешительным уверением, что всё, происходящее в міре, и доброе, и злое,

и радости, и страдания, происходит, по воле Божией и по Его изволению: над всем надзирает Он Сам и Его святые ангелы, как вестники и слуги.

Призывая к новому, особенно возвышеному (ср. 17, 3 – пустыня. 21, 9 – гора), экстатическому состоянию духа, ангел говорит Иоанну: «Пойди, и я покажу тебе жену-невесту Агнца». Об этой жене и вместе невесте Агнца уже упоминалось в 19, 7. Там говорилось о небесной радости по поводу наступающаго брака Агнца с Его невестою, т.е. теснейшаго соединения Христа с обществом верующих. Но что там было только в предположении и ожидании, то здесь – в самой действительности, здесь по-прежнему употреблено двойное название: «жена» нужно понимать не в обширном смысле слова, но в частном, как указание на жену замужнюю. Жена Агнца остаётся вместе и невестою, т.е. чистою и непорочною девою (Мф. 1, 20–24). Этим именно указывается на характер высшей духовности того союза, который будет соединять Господа Бога и прославленное блаженное общество святых (Мф. 22, 30).

Для созерцания новаго видения Иоанн был вознесён на высокую гору. Замечание, что это вознесение совершилось «в духе» (ср. 17, 3), даёт понять, что во внешнем положении тайнозрителя не произошло никакой перемены. В этих словах нельзя видеть никакого подобия с Мф. 4, 8, где говорится о возведении Иисуса Христа диаволом на высокую гору; скорее подобие, хотя также не полное, можно находить в Иезек. 40, 2. Как здесь, так и там, ветхозаветный и новозаветный пророки были один чувственно (хотя и в видении), другой духовно поставлены на высокия горы для широты их кругозора. Иоанну нужно было быть на высокой горе потому, что предмет созерцания был распростра-

нён на очень большом пространстве. Другими словами, вознесением на высокую гору уже даётся понять, как обширен великий город Иерусалим, сшедший с неба от Бога и только названный женою-невестою Агнца. Здесь не смешение и отождествление понятий, не замена одного другим, но лишь сближение. Хотя обещано показать невесту, но показывается Иерусалим не по чему другому, а именно по тому, что в этом городе живёт эта невеста и особенности города говорят о жизни, положении и отличительных свойствах невесты: по городу можно и нужно судить о его обитателях.

Самая первая черта города, а чрез это и первая черта невесты есть слава Божия. Как город, так и его обитатели славны не своею славою, своими подвигами и добродетелями, но славою Божиею, Его святости, всесовершенством и милостию.

И как некогда Моисей, прославленный Богом, был окружён блеском Божией славы (Исх. 34, 33) и никто не мог глядеть на него прямо, так точно и новый Иерусалим был окружён таким же блеском Божией славы. Над ним – Иерусалимом, светит не солнце, но особенное светило (φωστήρ от φώσκω), «светило самосветящееся» (Фил. 2, 15, Быт. 1, 14).

Под ним нужно разуметь Самого Бога (ст. 23; ср. Ис. 60, 1–19), обитающаго во свете неприступном, освещающаго и просвещающаго всякаго человека. Это видно не только из самой сущности дела, но также и из уподобления светила драгоценнейшему из драгоценных камней – *яспису* кристалловидному. Название этого камня было уже употреблено при определении сидящаго на престоле в 4, 3, а после употребляется в 18 и 19 ст. Яспис в 4, 3 упомянут в соединении с сардисом, камнем краснаго цвета. Красный цвет, как цвет огня, может

служить символом гнева; значит, тогда Иоанн хотел показать на Бож. гнев, который должен был проявиться в апокалиптических казнях. Теперь Господь Бог является исключительно под видом прозрачнаго ясписа, и это обстоятельство говорит о том, что в отношениях Бога к обитателям новаго Иерусалима проявляется одно Его совершенство и одна благость.

Город представляется окружённым большою и высокою стеною, – знак того, что он находится в полной и совершеннейшей безопасности от всех врагов (Иезек. 38, 11). Но, судя по дальнейшему описанию города и особенно выходя из 25 ст., где ворота города представляются всегда открытыми, можно думать, что большая и высокая стена названа здесь более для указания на благоустроенность города, на его внутреннюю жизнь, полную порядка и чистоты (Ис. 54, 14). На эту благоустроенность и совершеннейший порядок указывает и многочисленность ворот, – их двенадцать, – число полноты; они назначены для входа и выхода, для правильности сношений с внегородскою жизнию. Сообразно с этим и 12 ангелов на вратах нужно принимать (ср. Пс. 90, 11; Мф. 18, 10; Евр. 1, 14) не за украшения города и городских стен, но за живые образы защитников граждан города. Эти защитники нужны не против внешних врагов, которых уже не стало для прославленных жителей новаго Иерусалима, но они нужны для того, чтобы поддерживать всегдашнюю радость и постоянное веселие, а вместе с тем и совершеннейшую чистоту жизни обитателей. Для указания на особенную планосоразмерность города и его распределения его ворота носят каждыя свои особыя названия, которыя взяты от 12 колен народа израильскаго. Подобное же употребление названий ворот города мы находим в пророчестве

Иезекииля (48, 31). Смысл этого употребления названий может быть указан в том, что обитателями новаго Иерусалима должны быть совершенные христиане, та полнота христианскаго общества, которая получится после общаго обращения всего израильскаго народа, когда и будет достигнуто возможное для людей совершенство. Имена 12 колен суть имена колен духовнаго Израиля, избраннаго народа Божия, образовавшагося из всех народов. По-видимому, на вселенскость назначения города, на доступ в него для всех народов указывает и то обстоятельство, что 12 ворот обращены на все четыре страны света, по три на каждую (ст. 13). Числа четыре и три чередуются и входят в состав 12; четыре – есть число земной природы, три – число совершеннейшей Божественной природы; число 12 будет означать то, что хотя и принадлежит к естественному міру, но проникнуто и освящено небесным существом [1569]. Что касается того могущаго возникнут недоразуменя, почему перечисление стран света приводится с нарушением их естественнаго порядка: восток, север, юг и запад, то, как догадывается Генгстенберг, могло произойти это из намерения сохранить близость к изречению Спасителя: *многие придут от востока и запада и возлягуть с Авраамом, Исааком и Иаковом* (8, 11); север и юг помещены между востоком и западом.

Стена города, в соответствие 12 воротам, имеет 12 оснований, т.е. 12 краеугольных камней, над которыми стоят имена 12 апостолов. На вопрос, в каком соотношении находятся имена 12 колен над воротами и 12 имён апостолов над основаниями, можно ответить тем предположением, что апостолы Иисуса Христа или их проповедь послужили основанием (Еф. 2, 20) для совершенства духовнаго Израиля. В царство небесное долж-

ны войти лица из всех народов земли (Мф. 28, 19), войти каждый своим путём, чрез свои ворота, под известным именем; отсюда над каждыми воротами одно из имён 12 колен израильскаго народа. Но войти могут не иначе, как только уверовавши и крестившись (Мр. 16, 16). Вера же во Христа и спасительное крещение стали доступны міру лишь после апостольской проповеди, так что хотя каждый народ идёт в царство небесное своим собственным путём, своими воротами, однако же, не иначе, как при свете апостольской проповеди, с теми истинами и добродетелями, которым они научены и наставлены от апостолов и их преемников. Апостолы суть вестники Агнца, они созывают и собирают Его стадо, они (Мф. 19, 28) будут первыми судьями, которые будут определять достоинство или недостоинство того или другого верующаго войти в царство небесное, в новый Иерусалим.

Апостолы, хотя и стоят в основании здания, однако же, они не единственная и не главная его основа, почему и названы апостолами Агнца. Очевидно, главная основа этого здания Сам Агнец, Сам Иисус Христос (1 Кор. 3, 11–12), Который и есть в собственном смысле краеугольный камень (Еф. 2, 20). Всё здание, таким образом, отличается прочностию своей постройки, ея необыкновенною устойчивостию, ея великолепием и симметричностью расположения.

Для большей наглядности и очевидности обширности новаго Иерусалима тайнозрителем сообщается в тысячах стадий занимаемое им пространство. Орудием измерения служит трость, которую имел в своей руке говоривший с Иоанном ангел. Измерение города напоминает такое же измерение, с которым мы встречаемся у пророка Иезекииля в 40, 5; 42, 16 и далее, а так-

же измерение храма 11, 1. В отличие от тех случаев в нашем месте трость названа золотою. Это должно говорить нам не о достоинстве измеряющаго ангела, но ближе – о достоинстве предмета измерения, т.е. новаго Иерусалима. Измерению подлежат: сам город, его стены и его ворота. О жителях города нет совершенно речи и, очевидно, потому, что измерение места обитания и представление о его пространстве должны говорить о его обитателях и о их многочисленности. Прежде всего в 16 ст. замечает, что город был расположен четырёхугольником и что длина его и широта были одинаковы; он, таким образом, представлял собою равноугольный четырёхугольник.

Форма четырёхугольнаго квадрата означает, во всяком случае, совершенство, устойчивость и постоянство [1570)]. О мере ворот не говорится, но так как измерить их предполагалось ещё в 15 ст., то можно думать, что высота их должна соответствовать высоте стен, о которой говорится в 17 ст. Город был измерен и оказался пространством на 12 тысяч стадий, около 300 немецких миль. Эту меру можно понимать и как указание на всю окружность города и как на протяжение каждой стороны четырёхугольника. Последнее кажется более удобоприемлемым, как на основании подобнаго же места у прор. Иезек. 48, 16, так и на основании конца 16 ст. [1571)]. В конце этого стиха говорится, что не только ширина и длина города равны между собою, но и высота его равна широте и длине. Город и в вышину, так же как в ширину и длину, простирался на 12 тыс. стадий, и нельзя согласиться с тем мнением [1572)], что высотою города назовётся высота его стен, – этому решительно противоречит нарочитое упоминание текста, что длина, широта и высота равны, – о стенах вовсе нет

речи. Стены, как мы узнаём из 17 ст., высотою были не в 12 тыс. стадий, но в 144 локтя, так что необходимо остановиться на той мысли [1573], что город представлял собою некоторым образом форму куба. В заключение измерения ангел измеряет стены города и находит их в 144 локтя.

Здесь речь идёт не о толщине стен, но, несомненно, о их высоте, так как перед этим говорилось о высоте, о толщине же нигде не упоминалось. Но высота стен в 144 локтя представляется чрезвычайно малою, сравнительно с высотою и широтою города, постройки котораго возвышались на 12 стадий. Однако, мы не можем допустить мысли, что измерение нужно понимать не в буквальном смысле и что нельзя требовать большей или меньшей пропорциональности частей; нельзя согласиться и с тем мнением [1574], что в измерении стены нужно разуметь не просто 144 локтя, но 144 тысячи локтей. Некоторые толкователи [1575] полагают выйти из этого затруднения чрез то предположение, что здесь под локтями хотя и разумеются обыкновенные локти, протяжение человеческой руки от локтя до кулака, но имеется в виду человек не нашего времени, а человек будущаго, будущий обитатель новаго Иерусалима. Однако, для такого предположения нет никаких данных в самом тексте, так как, очевидно, окончание 17 ст. «мерою человеческою, какова мера и ангела», относится к измерению не только стен, но и всего города. Поэтому необходимо представлять так, что стены города действительно были чрезвычайно малыми сравнительно с высотою самаго города, хотя и достаточно высоки (ст. 12) для обыкновеннаго земного города. Но их цель не защита города от нападения внешних врагов, а для указания на благоустройство и планосоразмеренность го-

рода. Эта же планосоразмеренность должна представляться [1576)] нам в таком виде, что вся масса его построек возвышалась в виде террас на высоту 12 т. стадий, в виде горы, и здания, стоящия у подошвы этого города, были немногим чем выше стены.

Но не видно, как велика определённая мера взятаго здесь локтя. Слововыражение конца 17 ст. говорит лишь о том, что этот локоть был для ангела такою же мерою, какою является локоть для человека, т.е. длина от сгиба руки в локте до сгиба пальцев. Между тем, неизвестно, какого рода был ангел-измеритель, хотя и нельзя предполагать роста, много превосходящаго рост обыкновеннаго человека, так как тогда нужно было бы ожидать, что Иоанн укажет на эту необычайность роста.

Что же означает всё это измерение города? Для Иерусалима, города, сшедшего с неба, не могут иметь вполне точнаго значения цифры земного измерения. Они могут иметь в виду только громадность и величие новаго города, места обитания прославленнаго человечества. По обширности города мы должны судить о многочисленности его обитателей, а по планосоразмерности его устройства – о правильности, спокойствии и упорядоченности их жизни.

От измерения города, с 18 ст. Иоанн обращается к материалу, из котораго построен город, и к изображению его необыкновеннаго великолепия.

Прежде всего, его стены построены из ясписа. Стена – ἐνδόμησις – не вся вообще постройка стены с ея основанием, но только то, что возвышается над ея основанием. Об основании речь идёт далее в 19 и 20 ст. В конце 18 ст. сказано, что сам город, т.е. его жилыя по-

стройки, отдельныя здания были построены из чистаго золота, которое имело вид чистаго стекла.

Такое сочетание свойств в одном и том же материале для нас не представимо. Но это нужно понимать применительно к будущему, когда золото будет не только блестеть [1577], но подобно стеклу пропускать чрез себя свет [1578]. Об изменении природы в будущем царстве прославленных людей, об ея особенной утончённости говорится не только в Апокалипсисе, но было предсказано и в пророчестве прор. Исаии (54, 11, 12; 60, 17).

Это должно быть в соответствие чистой и совершенной природе блаженных [1579], которые будут видеть и чрез стены своих построек: всё открыто пред их взором, всё ясно и спокойно, всё направлено и приспособлено для их высшаго блаженства [1580].

Ст. 19 и 20 подробно говорят о тех драгоценных камнях, которые были положены в основания стен города.

Это были камни громадной величины (θεμέλιος), которые, будучи положены в основание той или другой части стены, придавали ей особенную окраску и особенный привлекательный вид.

Ранее в 14 ст. было сказано, что эти основания носили названия 12 апостолов, теперь добавляется, что имена апостолов были начертаны на драгоценных камнях. Андрей кесарийский считает возможным сблизить названия и свойства отдельных драгоценных камней с именами апостолов. Он замечает: «Апостолы, означаемые драгоценными камнями, украсились всякою добродетелью. Ясписом, по цвету зеленоватым, правдоподобно обозначен верховный Пётр, тёплою верою поставивший нас на злачное место» и т.д. Но едва ли воз-

можно, не впадая в гадательность, приписывать утвердительно цвет или значение того или другого камня тому и другому апостолу[1581]: для этого мы не обладаем ни достаточным знанием свойств камней[1582] ни знанием свойств и отличительных особенностей характера и добродетелей апостолов. Мы знаем лишь то, что они были украшены всеми добродетелями, как драгоценными камнями. Относительно названий драгоценных камней и их порядка нужно заметить, что они близко напоминают те 12 драгоценных камней, из которых был составлен нагрудник ветхозаветнаго первосвященника, называемый «слово судное» (Исх. 28, 15). Он состоял из следующих драгоценных камней: сардий, топазий, смарагд, анфракс, сапфир, яспис, лигурий, ахат, амафис, хризолиф, вирилий и онихий (Исх. 28, 17–20). Восемь из них те же самые, которые указаны в Апокалипсисе, но анфракс, лигурий, ахат и онихий заменены халкидоном, сардоником, хрисопрасом и гиацинтом. В частности, камни Апокалипсиса: яспис, это – тот же самый из котораго построена вся стена; второй – сапфир, небесно-голубого и прозрачнаго цвета; третий – халкидон, небесно-голубого цвета, наполовину прозрачный и оттенённый другими цветами; четвертый – смарагд, отличающийся нежным зеленоватым цветом, всегда приятным для глаз; пятый – сардоник, представляющий собою несколько измененный вид онихса, цветом светлорозовой крови под ногтём пальца, – один из более известных и употребительных драгоценных камней древности; шестой – сердолик (4. 3), красный рубин; седьмой – хризолиф (Иезек. 1, 16; Дан. 10, 6) отличался прозрачностью и желтовато-золотым блеском[1583] восьмой – вирилл, цвета морской воды; девятый – топаз, зеленовато-желтоватаго цвета или чёрнаго[1584]; де-

сятый – хрисопрас, зеленоватый, часто ударяющий в желтизну, прозрачный драгоценный камень; одиннадцатый – гиацинт, подобно гранату, тёмно-краснаго цвета, и двенадцатый – аметист, бледно-фиолетоваго цвета. Таким образом, всеми этими камнями, в совокупности отливающими всеми цветами радуги, означается полнота христианскаго ведения, возвёщеннаго апостолами и усвоеннаго христианами, а равно и полнота христианскаго нравственнаго совершенства, которое при помощи Божией благодати достигается христианами по примеру и наставлениям 12-ти апостолов Иисуса Христа. Город, блистающий цветами драгоценных камней, говорит о его жителях, блистающих всеми христианскими добродетелями и христианским видением. В 21 ст. описание обращается к воротам: каждыя из них представляются высеченными в громадной естественной жемчужине. Улицы города, подобно тому как и дома его, состояли из золота, прозрачного как стекло. Значение этого материала, конечно, таково же, какое он имел и в употреблении устройства домов (ст. 18).

Говорится только об одной улице (ἡ πλατεῖα) новаго Иерусалима, но не потому, что во всём городе была только одна улица, а потому, что все улицы были похожи одна на другую по своему устройству [1585], – все в городе представляет строгое единство и планосоразмеренность. Все в нем блестяще и прозрачно: снаружи, на стенах, блестят драгоценные камни, внутри блестит чистое золото. И как в древней ветхозаветной скинии всё было обложено чистым золотом и всё блестело, так будет в новом Иерусалиме который будет в собственном смысле храмом Божиим (ср. Ис. 54, 11–12).

Так как новый Иерусалим будет действительно новым местом (ст. 11) действительнаго присутствия Бо-

жия, то для него не будет нужды и в особенном храме (ст. 22).

Храм есть нарочито избранное место, где Господь приходит к поклоняющимся пред Ним людям Своею благодатию. Храм есть место, освящённое не только явлением Божией милости, но и собранием верующих для получения этой милости и для возношения Ему молитв славословия и благодарения. И понятно, храма в этом смысле слова не может быть в будущем Иерусалиме; весь Иерусалим, как сшедший с неба от Самого Бога, будет местом особеннаго присутствия Бога; в нём всякое место будет местом собрания верующих, сердца которых полны благодарности и славословия Богу и уста открыты для хвалы Ему. Прославленные праведники будут в таком тесном и постоянном общении и единении с Богом, что о них можно будет сказать, что они всегда пребывают в Боге и Агнце, Иисусе Христе. Их сердце, их мысли погружены в Господе Иисусе Христе, как Совершителе их блаженства; в этом смысле они безвыходно обитают в Боге, как и Бог обитает в них. О таком тесном общении между Богом и людьми, когда не нужны нарочито устрояемые храмы, говорил Сам Спаситель (Иоанн 4, 21), предвидел такое время и пророк Иеремия (3, 16, 17).

Вследствие такого близкаго отношения Господа Бога к городу и его обитателям, тогда не будет никакой нужды ни в солнце, ни в луне (ст. 23). Для Иерусалима будет светить не тварный свет, но свет Бож. славы, – Сам Бог, Который и есть Свет, Отец света и Податель света. Бож. свет настолько проникнет светом всех обитателей Иерусалима, что они и сами будут светом и просветятся, как солнце в царствии Отца их (Мф. 13, 43).

После подробнаго описания великолепия и святости города, Апокалипсис бросает взгляд и на его обитателей (24 ст.). Его обитателями будут спасённые народы. Аналогию нашему стиху мы находим в Ис. 60, 3; там также говорится, что *придут народы к свету твоему (города), и цари к восходящему над тобою сиянию.*

Свет как в том, так и в другом месте, не иной какой, а свет самого города. Хотя свет новаго Иерусалима и будет иметь своим источником славу Божию, Самого Бога, но и всё в нём будет проникнуто этим светом; будут просвещены этим светом и его обитатели, так что можно сказать, что город будет иметь свой собственный свет, хотя и отражённый. При освещении этим светом (διὰ τοῦ φωτὸς αὐτῆς) будут ходить народы, пользуясь всеми теми благами, которыя найдутся для них в этом городе и о которых речь будет ниже (22, 1–5). Придут к этому свету и цари и променяют на его блага и свою честь, почести, и свою славу. Кто же эти народы и эти цари? Народы, это – все обитатели новаго Иерусалима, все прославленные будущаго блаженнаго царства. Она названы народами, так как составятся из верующих вселенской Церкви, в состав которой входят все народы, все племена. Эти народы так и останутся народами, и лица, принадлежащия к той или другой народности, к тому или другому племени, не потеряют своих отличительных народных особенностей и в будущей жизни [1586], как не теряют этих особенностей и теперь все принимающие христианство. В будущем вечном царстве не будет полнейшаго уравнения народов, доходящаго до уничтожения всех их особенностей и характерных отличий. Они будут сравнены лишь в пользовании благами будущаго блаженства, в равной доступности к этому блаженству, но у каждаго народа

сохранится свой способ, с которым он будет пользоваться этими благами. Тогда не потеряют своих отличительных особенностей и отдельныя личности: каждый в некоторых отношениях останется самим собою, каждый будет блаженным в своём роде, похожим и непохожим на всех других, и кто был царём на земле, таковым останется и в царстве Божием. Они откажутся от своей прежней земной славы и от своих почестей для того, чтобы получить взамен их славу и честь вечнаго блаженства. Но, однако, они лишаются всех тех своих личных особенностей, которыя у них были связаны с их прежнею царскою жизнию и царскими обязанностями. Точно так же будет и со всеми другими членами будущаго царства. Все они составят одно царство, будут подданными одного Царя – Господа, но как в земном царстве не все члены его тождественны по своим правам и обязанностям, так точно не все будут равны и там. Итак, одни просветятся как солнце, другие – как луна, а иные – как звёзды (1 Кор. 15, 41–42). Все будут равны, но равны лишь в возможности, сообразно с своими силами и талантами, пользоваться Божиим светом и от него и чрез него получать своё блаженство.

По 25–26 ст. новый Иерусалим представляется міровым городом, не городом, изолированным от всего остального міра, но находящимся в постоянных внешних сношениях. Поэтому ворота его всегда открыты, и всякому открыт доступ в него. Ворота будут открыты всегда (Исаии 60, 11), хотя и сказано, что они будут открыты только днём, ибо для Иерусалима совсем не будет ночи. Солнцем для него будет Сам Господь, Солнце незаходящее, Солнце вечное. При свете этого Солнца обитатели Иерусалима будут в полной безопасности от нарушения чем-либо их постоянной радости и

блаженства; при свете этого вечнаго Солнца будет проходить их вечная, светлая и радостная жизнь (Ис. 60, 20). 26 ст. непосредственно примыкает к 25, и связь между ними та, что в 26 ст. высказывается вторая причина, почему ворота города всегда будут открыты.

Причина эта заключается не только в том, что в городе будет постоянный день и что поэтому не может быть никакого страха пред внезапным нападением врагов, что не будет никакого ужаса души [1587)], но и в том, чтобы между городом и народами, находящимися вне его, была возможность постояннаго взаимообщения. В него будет приноситься слава и честь народов (ст. 26). При «принесут» (οἴσουσιν) подлежащее – не цари предыдущаго 24 ст., но это скорее безличное предложение, в котором подлежащим могут быть подразумеваемы отдельныя личности тех или других народов. Каждый человек, вступая в город, вступая в общение с Господом и прославленными праведниками, будет отказываться от всего того, что прежде составляло предмет его славы и гордости.

То, чем он прежде гордился, что составляло и честь и славу его народной гордости и отличия, может послужить лишь к разделению и отчуждению. Но в будущем царстве не может быть ничего подобнаго: всё в нём основано на полном единстве и взаимном расположении и снисхождении; там в особенности должны будут найти свое полное применение правила: *кто хочет быть первым из вас, да будет вам слугою* (Мф. 23, 11) и: *вы должны умывать ноги друг другу* (Иоан. 13, 14).

Но хотя в городе ворота и будут постоянно открытыми, однако же, доступ в него будет возможен не для всех. Туда могут войти только те, имена которых написаны в книге жизни (13, 8; 20, 15), т.е. лишь те, кто от

века за свою веру и благочестие был предопределён быть участником вечнаго царства. Но всё нечистое (πᾶν κοινόν; ср. Деян. 10, 14), осквернённое, т.е. всякий человек, осквернённый каким-либо грехом и какою-либо страстию, не может войти в новый Иерусалим и приблизиться к его святым обитателям, ибо *какое общение праведности с беззаконием? Что общаго у света с тьмою?* (2 Кор. 6, 14). Все, преданные лжи и мерзости (Исх. 68, 18), т.е. грехам деятельности и грехам мысли и сердца, уже ввережены в геенну огненную, и их будет отделять от блаженнаго царства непереходимая бездна (Лук. 16, 26) Они не войдут в город, хотя ворота его и открыты постоянно, ибо не могут войти, ибо их нет на новой земле, они в своем месте, где их пребывание вечно и постоянно.

Видение 22 главы, хотя и относится к тому же новому Иерусалиму, но касается той его стороны, в которой обнаруживается жизнь его обитателей. Пророческий взор тайнозрителя, по указанию, вероятно, одного из ангелов семи последних чаш (17, 1; 21, 9), обращается на реку воды жизни. Близкую аналогию нашему месту мы находим у Иоил. 3, 18; Иезек. 47, 1–12 и особенно Захар. 14, 8. Но при всем подобии этих мест есть между ними и значительная разница. У Захарии говорится просто о водах жизни, они текут из Иерусалима, от храма, и направляются в моря восточное и западное. Вода Апокалипсиса течёт одной рекою, вода в ней светла, как кристалл, и течёт чрез город не от храма, котораго нет в новом Иерусалиме, но от престола и Агнца. Некоторые толкователи [1588)] под верою жизни разумеют Самого Святого Духа, третью Ипостась Св. Троицы, Которым (Ис. 11, 2; Иоан. 7, 37–39) обильно даруются все благодатные дары, необходимые для жиз-

ни и просвещения. Но для такого понимания нет основания в самом тексте; картина описания новаго Иерусалима ближе всего напоминает нам картину рая (Быт. 2, 10, 16); и как там всё было приспособлено для жизни первых людей, так такое же приспособление должны мы усматривать и в новом раю. И для жизни новаго человечества нужны не только плоды древа жизни (ст. 2), но и источники воды.

Так что если мы сопоставим 22, 17 с 7, 17, то под рекою воды жизни будем вынуждены подразумевать не Св. Духа, подателя жизни (тогда бы и река была названа дающею жизнь), и не символ жизненных сил, даруемых Иисусом Христом (Иоан. 4, 10; 7, 38) [1589)], но действительную таинственную реку [1590)]. Вода этой реки, истекающей от престола Отца и Агнца, Совершителей человеческаго спасения, будет именно тем питьём, которое будет утолять жажду прославленных обитателей новаго Иерусалима и поддерживать их вечную блаженную жизнь. Несомненно, конечно, эта река будет рекою и Св. Духа, ибо и Дух Святый есть равный участник и податель людям всех сил жизни и спасения (Иоан. 16, 14, 15).

Вода реки есть дар нераздельной Троицы и есть выражение самаго теснаго общения прославленнаго человечества с прославившим его Богом.

Из 2 ст. мы узнаем, что река жизни будет протекать по улице вечнаго города. Иоанн видит, как и 21, 21, только одну улицу, чистую, как золото, на другия улицы он как будто не обращает внимания. По этой улице и течёт река жизни; где она скрывается, Иоанн умалчивает. Но так как и вне новаго Иерусалима, предполагается, будут жить прославленные обитатели новой земли, то и река жизни должна течь далеко за стены Иеру-

салима, чтобы и там напоять всех жаждущих. В самом городе река протекает среди улицы, так что между зданиями города и текущею водою реки остаётся равное пространство с той и другой стороны (ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν)[1591]. Это пространство было усажено древом жизни.

Древо жизни было не единственным древом во всем Иерусалиме, как это было в раю (Быт. 2, 9; 3, 22), но их было множество: древо жизни, очевидно, употреблено в смысле родового наименования, как указание на известный род дерева. Таким образом, это та же картина блаженной земли, которую рисует и прор. Иезекииль 47, 7–12. Он также говорит о деревьях (всякаго рода), растущих по берегам рек с неувядаемыми листьями и неистощимыми плодами. Стало быть, то дерево жизни, плодами котораго питались Адам и Ева в раю и котораго они лишились за свой грех, снова будет возвращено прославленному человечеству, чрез новаго Адама – Иисуса Христа. Дерева жизни, растущия в новом Иерусалиме, – не святые, и плоды деревьев – не добродетели святых[1592], но действительныя, хотя и таинственныя дерева будущаго, которыя будут служить средством питания (2, 17; Быт. 3, 22) прославленнаго человечества, как вода реки жизни будет доставлять им средство утоления жажды. И река жизни и деревья жизни составят вместе необходимое условие и источник вечной блаженной жизни, как плоды райских деревьев и благоприятность других условий райской жизни были средством и условием блаженной жизни Адама и Евы. Дерево жизни новаго Иерусалима будет иметь ту особенность, что будет приносить плоды не однажды в год, но двенадцать раз, – ежемесячно. Это есть новое доказательство особенно высокой степени блаженства оби-

тателей будущаго Иерусалима: у них будет вечная весна и вечное лето, всегда, не переставая, будут цвесть деревья и приносить плоды и чрез это доставлять вечныя радости и вечное довольство [1593]. Таково будет назначение плодов древа жизни. Кроме плодов дерева, как источник блаженства названы ещё и листья дерева: «листья дерева для исцеления народов (ст. 2; τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν).

Некоторые толкователи [1594], на основании этого последняго выражения, разделяют людей будущаго века по отношению их к дереву жизни на два разряда: одни пользуются плодами, другие же – только листьями. По их мнению, плодами будут пользоваться только те прославленные, которые находятся в самом Иерусалиме, народы же (21, 24–26), живущие вне его, будут пользоваться лишь листьями дерева. Это, заключают они, служит указанием на ревность отношений к будущему блаженству; и выражение: *листья дерева будут служить средством исцеления,* указывает на постепенное возвышение и усовершенствование нравственных достоинств тех людей (народов), которые не удостоятся быть постоянными обитателями новаго Иерусалима.

Но, как мы уже говорили, город Иерусалим нельзя рассматривать, как город, совершенно изолированный от всего другого міра: мы видим, что его ворота всегда открыты и в него постоянно входят другие народы и их цари. Новый Иерусалим будет лишь центром будущаго вечнаго царства, и между ним и окружающим блаженным міром будет такое же отношение, какое указано в Апокалипсисе при изображении нечестиваго Вавилона и окружающаго его нечестиваго міра: это отношение есть единство целаго, отношение столицы и государства, управителя и подданных. Поэтому и на

народы, упомянутые в конце 2 ст., нельзя смотреть, как на народы неравноправные с обитателями Иерусалима. Кто же они? Это одни и те же блаженные будущаго царства; и в исцелении, для котораго они будут пользоваться листьями дерева, нельзя предполагать исцеления от грехов, болезней и страданий: ни греха, ни болезней, ни страданий не может быть и не будет в будущем царстве на новой земле. Это сказано лишь по отношению к прошедшему их земной жизни, в блаженной же жизни они будут лишь все более и более совершенствоваться, и исцеление есть лишь дальнейшая ступень совершенства.

Новый міp будет совершенно отделён от прежняго: греховнаго и тленнаго. Блаженные будут пить воду жизни и питаться плодами и листьями дерева жизни не потому, что им грозила опасность умереть от голода и жажды или захворать теми или другими болезнями и подпасть тем или другим грехам, но потому и для того, чтобы проводить вечно блаженную жизнь, полную духовной радости и веселья в совершенной святости и чистоте. Здесь нужно иметь только одну положительную сторону дела, ибо всё отрицательное, всякий недостаток и несовершенство не найдёт места в царстве блаженных: место всего могущаго нарушить блаженство – в озере огненном (21, 27; 20, 14–15).

Изображение блаженной жизни, данное в 1 и 2 ст., заканчивается новыми конкретными чертами, которыми укрепляется та истина, что будущая блаженная жизнь всех ея участников будет совершенно чужда и свободна всякаго зла и греха. В новом царстве не будет ничего проклятаго (κατάθεμα). Проклятие есть действие праведнаго суда Божия, осуждающего грех и полагающаго за него наказание. Таково проклятие, наложен-

ное Богом на всё человечество за грех Адама, и состоящее в бедствиях и страданиях земной жизни, вследствие отчуждённости от Бога. Ничего подобнаго уже не будет в новом царстве (Зах. 14, 11).

Всё, что заслуживало Божий гнев и Божие проклятие, всё нечистое и греховное будет отделено и повергнуто в геенну огненную (20, 10; 22, 15)[1595]; в Иерусалиме и около него будет жить только тот, кто заслужил милость и Бож. любовь, кто за свою веру во Христа удостоился названия сына Божия, кто за верность христианству удостоился Бож. награды и полнаго всепрощения и примирения. Там, в новом Иерусалиме, будет поставлен престол Самого Бога и Агнца, и там будут обитать только рабы Их.

Новое царство будет исключительно царством Божиим, которое будет состоять в теснейшем общении Господа Бога с прославленными Его служителями (7, 15). Это будет одна семья, пользующаяся одним отеческим попечением; всё чуждое и враждебное этой семье, всё, могущее повредить ея интересам и омрачить ея спокойную радость, будет окончательно и навсегда отдалено от нея. Блаженные, участники этого царства, будут созерцать постоянно Самого Бога и вследствие этого удостоятся тех благ, которых *глаз не видел, не слышало ухо и не приходило на сердце человека* (1 Кор. 2, 9; Ис. 64, 4). *Тогда Господь Бог в Его нераздельной Троице будет видим таковым, каковым Он есть* (1 Иоан. 3, 2), а увидеть Бога – значит, увидеть всё величественное, высочайшее, священнейшее, прекраснейшее, совершеннейшее, вечную мудрость, верховную благость, неограниченную силу и непомрачаемую святость [1596]. Эта близость к Богу и это созерцание Его вследствие близости, отразится на самой жизни блаженных, как бы на их

внешности: имя Его [1597] будет на их челах (ст. 4; ср. 3, 12). Это имя Божие, это отображение Божия существа во внутренней и внешней жизни блаженных будет высшею наградою для них, ибо будет для них свидетельством их принадлежности к обществу прославленных и отсутствия препятствия пользоваться вечными благами вечнаго царства [1598].

Содержание 5 ст. отчасти повторяет собою 21, 23 и 25; здесь ещё раз говорится, что жизнь прославленных обитателей новаго Иерусалима будет жизнию непрерывно блаженною. Там будет вечнорадостный день, освещаемый притом не обыкновенным солнцем, которое иногда может жечь и причинять страдания и несчастия, но вечным незаходимым Солнцем – Господом, Его славою. Свет физическаго солнца и свет светильников будет ненужным и лишним: Бож. благость и Бож. милость будет не только освещать, но и согревать и радовать блаженных.

Чем же наполнится эта радостная жизнь блаженных? Можно было бы предположительно и безошибочно сказать, что она будет наполняться постоянным славословием, которое и прежде было постоянным для блаженных ангелов и святых (4, 8, 11 и др.) Но Апокалипсис прямо называет то, чем будет наполнена жизнь блаженных. *Они*, говорится, *будут царствовать во веки веков.* Над кем будут царствовать? Очевидно, не над нечестивыми [1599], которые уже осуждены и удалены от святых, равно не над теми народами [1600], которые вне Иерусалима, ибо мы уже сказали, что такое разделение будущих блаженных не имеет за собою никакого основания, но также и не над ангелами [1601], ибо нельзя указать смысла этому господству.

Может быть, они будут царствовать сами над собою и друг над другом [1602], стараясь превзойти друг друга смирением и услугами? (Мф. 23, 11; Мр. 9, 35).

Будет, конечно, и такое господство, но при нём нужно указать и то, к которому было призвано человечество заповедию Божиею: *раститеся и множитеся, наполняйте землю и обладайте ею* (Быт. 1, 26) [1603] и котораго люди лишились за свой грех.

В будущем царстве это первоначальное отношение человека к природе снова восстановится. Блаженные тогда явятся истинными царями обновленной природы, ея господами, пользующимися ею для своего блаженства. И эта природа будет подчиняться, не воздыхая (Рим. 8, 22), но свободно и охотно, ибо в этом господстве будет находить мудрое руководство для правильности и счастия и своей собственной жизни. Тогда всё будет возглавлено Господом Богом: Бог – над всеми и всем, люди и ангелы – над внешнею природою.





VIII.
ЗАКЛЮЧЕНИЕ
(22, 6 - 21).



Апокалиптическое откровение, как сообщение людям о грядущей судьбе Церкви и міра кончилось 5 стихом 22 главы.

Начиная с 6 ст., идёт заключение ко всему Апокалипсису.

В заключение ко всему воспринятому Иоанн слышит особенные наставления, как нужно относиться к нему. Эбрард полагает, что это заключение не составляет чего-либо такового, что было бы воспринято Иоанном непосредственно в особом Откровении. По его мнению, всё, что мы читаем в заключении, есть не что иное, как личное воспоминание Иоанна, которым он делится с своими читателями.

Но такое предположение решительно противоречит тексту. Во-первых, Иоанн ничем не даёт прямого повода думать, что он передаёт лишь свои воспоминания; а, во-вторых, живая передача содержания и сходство формы изложения с изложением всего предыдущаго заставляет нас считать за истину, что и здесь, в заключении,

мы имеем дело с продолжением того же апокалиптическаго откровения.

С заключительными словами к Иоанну обращается, очевидно, тот же самый ангел, который говорил с ним и прежде в подобных же случаях, – именно, в 19, 9 и 21, 5. Это именно ангел, посредник Божественного Апокалиптическаго откровения [1604]. О нём упоминалось еще в 1, 1, как о таком лице, чрез которое Иисус Христос передаёт Иоанну Своё откровение, полученное Им Самим от Бога Отца. Теперь этот ангел-посредник после всего виденнаго и слышаннаго Иоанном обращает его взоры на всё прежнее и замечает, что всё это [1605] верно и истинно. Но, чтобы всему написанному в Апокалипсисе придать ещё более достоверности и значения, Иоанн к словам ангела-посредника добавляет и своё замечание. Он свидетельствует, что этот ангел есть именно тот самый, котораго послал к нему с откровением Сам Господь Бог, Господь Бог есть Господь Бог Духа пророков [1606], того Духа Святого, Который является непосредственным вдохновителем всего пророческаго сонма Божиих провозвестников (1 Петр. 1, 11; 2 Петр. 1, 21), и множественное число, поставленное в греческом подлиннике, говорит [1607], не о душах пророков (духах; 1 Кор. 14, 32), просвещаемых Господом, но о многообразии тех форм, под которыми Св. Дух сообщает людям Божественное откровение [1608].

Чрез этого же Своего Духа Господь Бог послал и ангела с апокалиптическим откровением. Поэтому и то, что открыто в Апокалипсисе, как то, чему надлежит быть вскоре, достойно полнаго принятия и совершеннаго доверия. Это откровение назначено Богом не для какого-либо одного класса верующих, не для пророков, напр. [1609], но для всех рабов Его, которые все вместе

составляют Христову Церковь на земле (ст. 16). Всё открытое, хотя бы оно и казалось странным и несбыточным, совершится вскоре, т.е. как необходимое по Божественному предопределению.

Не от себя лично, но от имени Самого Иисуса Христа [1610] ангел-посредник (а не сам Иоанн) говорит, возбуждая верующих, *се гряду скоро.* Скорое пришествие Господа само по себе должно настраивать и побуждать человека к размышлению о страшном суде, о том отчёте, который должен будет дать человек во всей своей жизни и о той возможности участи, которая ожидает человека сообразно с его делами. Поэтому блажен тот, кто помнит все слова апокалиптическаго откровения и сообразно с ними устраивает свою жизнь, с одной стороны, стремясь всеми силами уподобиться тем избранным и совершенным, которым назначено обитать в новом Иерусалиме, а с другой – стараясь избежать пороков и нечестия тех, которые должны будут мучиться в озере огненном. Как в начале Апокалипсиса (1, 1, 2, 9), так и в конце его, свидетелем достоверности сообщаемаго Иоанн выставляет и самого себя, так как он был любимейшим учеником Господа, тем Иоанном, который возлежал на груди своего Учителя и который теперь удостоился и слышать и видеть (ἀκούων καὶ βλέπων) Божественное откровение в описанных уже апокалиптических видениях с различными пояснениями и от Самого Господа и от Его ангелов. Какое впечатление должно произвести на всякаго читателя Апокалипсиса открытое в нём, Иоанн предлагает судить по нему самому. Он, когда ангел кончил пред ним свои последния слова откровения, упал к ногам его, чтобы поклониться ему (ст. 8). Иоанн уже во второй раз передаёт о подобном же событии с собою (19, 9). Он и тогда дол-

жен был выслушать от ангела замечание, что его поклонение пред ним, как ангелом, незаконно, ибо поклоняться можно и должно только одному лишь Богу; слышит он то же самое и теперь. То же самое повторилось с Иоанном не потому, что он забыл уже наставление ангела [1611], и не потому, что здесь мы имеем дело лишь с воспоминанием [1612], но потому, что последния слова ангела были сказаны ангелом от лица Иисуса Христа, и Иоанн принял его, если не за Самого Иисуса Христа, то за Его представителя.

Поклоняясь ангелу, Иоанн думал воздать поклонение Иисусу Христу [1613] и поступал так, будучи подавлен величием сообщённаго ему откровения [1614]. Но ангел отклонил от себя это поклонение, назвавши себя простым сослужителем (σύνδουλος) и притом сослужителем не только его, Иоанна, ученика Господа, не только других пророков, провозвестников Бож. воли, но даже и простых верующих, соблюдающих заповеди Божии. Величие всемогущества и благости Божией столь высоко, что пред Ним должны смириться и сравняться все Его служители, и только Ему одному поклоняться, и только Его одного признавать и благодарить, как Источника всякаго откровения.

К прежде открытому ангел присоединяет наставление, чтобы всё виденное и слышанное Иоанном, будучи записано в книгу, не было бы скрыто (ст.10). Книга не должна быть запечатана и скрыта от других, как это было повелено некогда прор. Даниилу (8, 26; 12, 4). Тогда знание и разумение пророчества, как преждевременное, не могло принести пользы людям. Теперь же, наоборот, Иоанну возвещается, что близко то время, когда должно совершиться всё то, что им записано в книге (ὅτι ὁ καιρὸς ἐγγυς ἐστίν; 1, 3). Содержание этой

книги должно быть известно христианам, ибо они должны сообразовать с ним свою жизнь и сообразно с ним готовиться к близкому пришествию Господа: Апокалипсис имеет глубокое жизненное значение.

Далее (ст. 11–15) речь идёт не от лица самого ангела [1615] и не от лица Иоанна, [1616] но от лица Господа Иисуса, [1617] представителем Котораго является говорящий ангел. Так как пришествие Господа близко и близко воздаяние, то немного остаётся уже времени для той деятельности, которой преданы теперь люди. Пусть помнят они, что ещё не будет такого времени; но только в это время (Дан. 12, 10; Иезек. 2, 27; Иоанн. 13, 27) [1618] неправедный (ἀδικῶν) в мыслях и сердце и нечистый (ῥυπαρος) в своих поступках, а также праведный и святой имеют возможность продолжать быть теми же самими, при прежних целях своей жизни и при прежних средствах достижения их. Но близко то время, когда изменятся эти условия, ибо тогда наступит воздаяние. Прежняя деятельность каждаго прекратится, и каждый должен будет получить возмездие (ὁ μισθός), соответствующее его делам (ст. 12; 2, 23; 1, 18; 20, 12; Ис. 40, 10; 62, 11). Указывая на Своё неотъемлемое право и власть воздать каждому человеку сообразно с его делами, Иисус Христос устами ангела свидетельствует, что Он есть Альфа и Омега, начало и конец (1, 8), первый и последний (1, 17; 2, 8); Он – всемогущий Творец всего міра, Он – цель всего бытия; только лишь тот живёт правильною жизнию, кто сообразуется с Ним и с Его откровением; кто отклоняется от Него и не последует Его наставлениям, тот теряет правильную основу своей жизни и непременно погибнет. Блаженны будут только те, кто соблюдает заповеди Божии (Его – αὐτοῦ – речь о Боге Отце от имени Иисуса Христа). Только со-

блюдение Божиих заповедей, жизнь сообразная с ними приближает человека к Богу и может сделать его достойным участия в Божием царстве. Там может быть только тот, кто сообразует свою волю с волею Божественною, кто, как бы подобный, может войти с Господом в тесное общение и наслаждаться лицезрением Его Бож. славы. Только старавшийся угодить Господу на земле удостоится войти в открытыя врата новаго Иерусалима, к своему Господину-Агнцу, для Котораго он был верным рабом (Мф. 25, 23); только он, как потрудившийся (Лук, 19, 17) имеет право на вкушение плодов древа жизни (2, 7; 22, 2).

Всякий же другой, у котораго отношение к заповедям Божиим будет другое, останется вне царствия Божия (ст. 15). Он также нечист (21, 27) пред очами Божиими, как нечисты псы пред глазами человека (Мф. 7, 6; 2 Петр. 2, 22), изгоняемые им из своего собственнаго жилища и комнаты. Поэтому все, кто нераскаянно сквернил себя различными грехами, кто, чрез чародейство вступал в союз с демонами, вредил тайно ближним своим и противился Бож. славе, кто любодейством блуда и роскоши вредил чести и жизни ближняго или был убийцею своим словом, делом или гневом, кто служил идолам вместо истиннаго Бога, и, вообще, все те, кто любил неправду и делал ея дела, – все они окажутся вне царства Божия, лишенными Его блаженства. Их участь – быть мучимыми в озере огненном, где и будет сосредоточено все, что противилось царству Божию на земле.

Последние стихи 16–20 представляют собою как бы заключительную беседу Самого Иисуса Христа (в лице ангела-посредника) с Иоанном. К нему, а чрез него ко всем читателям Апокалипсиса обращается Иисус Хри-

стос с подтверждением истины сообщённаго откровения. Это подтверждение заключается в самой авторитетности лица Иисуса Христа. Он, Иисус, Спаситель человечества, Его Искупитель и воплотившийся Сын Божий, Источник истины, а не кто-либо другой (ср. 22, 8), послал ангела-посредника (1, 1) передать откровение и засвидетельствовать его истину пред верующими христианских церквей. Выражение засвидетельствовать *вам сие церквам* [1619)] равносильно выражению 1, 1: рабам Его, т.е. всем христианам, которые составляют отдельныя христианския общества Церкви, одну вселенскую Церковь. «Вы» – ὑμῖν – здесь не какия-либо отдельныя личности, не пророки, представителем которых был Иоанн [1620)], но все верующие тех самых церквей, во главе которых, как своего рода типы, должны быть поставлены семь малоазийских церквей, упоминаемых в начале Апокалипсиса (1, 11). Внушая всем верующим полное доверие к апокалиптическому откровению, Иисус, как Податель его, называет Себя: 1) корнем и потомком Давида и 2) звездою светлою и утреннею. Иисусу Христу приличествует название корня Давидова не в переносном смысле (Колос 1, 15), творца и как бы родоначальника – корня всей твари и в том числе Давида [1621)], и не в смысле представителя царскаго рода Давида [1622)], но в частном смысле (Ис. 11, 1, 10; Рим. 15, 12) сына Давидова (ср. 5, 5). Он – прямой потомок царскаго рода Давида, так как происходит от него, как из своего корня, будучи отпрыском, Он имеет непосредственную связь с корнем.

Название же утренней и светлой звезды (2, 28) придаёт Иисусу Христу значение основания христианской надежды на наступление вечнаго дня будущаго царства. Христа, как потомка Давидова и искупителя человечес-

каго рода ждали все ветхозаветные люди; таким Он явился для новозаветнаго человечества, осуществив всё предсказанное о Нём древними пророками. По новозаветному пророчеству Он должен явиться в конце Новаго завета (Деян. 1, 11), чтобы открыть начало вечнаго царства, совершеннейшаго единения людей с Богом. Он поэтому и есть утренняя звезда, предвозвещающая наступление дня и проливающая утешение в сердца всех верующих, подвизающихся среди скорбей ночи этого міра.

Поэтому к Нему, как исполнителю христианской надежды, и нужно обращаться с мольбою: *прииди* (ἔρχου; ст. 17). Эту мольбу Иисус Христос влагает в уста духа и невесты (το πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη). Под духом здесь неудобно понимать пророков [1623], руководителей христианскаго общества; нельзя также видеть в нём дух понимания пророчества, которое (понимание) присуще христианской Церкви [1624]; равным образом не допустимо объяснение этого духа, как духа пророчества вообще [1625]; значение выражения должно лежать глубже. Этот Дух есть Святый Дух, Который, пребывая в христианской Церкви, руководит ея истинною верою и укрепляет ея надежду. Невеста, т.е. христианская Церковь, всё общество верующих во Христа, в его идеальной святости и истинности, руководимое и направляемое Св. Духом, несмотря на соблазны міра и на препятствия с его стороны, всегда взирает на небо, как на своё отечество, и неустанно и непостыдно ожидает исполнения обетования Господа о Его втором пришествии и о наступлении вечнаго блаженнаго царства. Отдельным членам христианскаго общества нужно всегда прислушиваться к этому голосу руководимой Св. Духом Церкви и сообразовываться с ея надеждою. Зная об этой на-

дежде и как бы слыша ея голос: «Прииди», и каждый отдельный верующий христианской Церкви должен также обращаться с мольбою к Господу: «Прииди». Таковой христианин уподобится жаждущему, которому, как прежде (21, 6), так и теперь, должно быть сказано в утешение: «Пусть он приходит и получает даром воду из источника жизни». Этот источник живой воды есть учение Иисуса Христа, содержимое Церковию; он, напояя всякаго верующаго, поможет ему дойти и до того источника, который будет течь в новом Иерусалиме от Божия престола (22, 1).

Усиливая значение учения христианской Церкви, Иисус Христос Иоанну, а чрез него и всем читателям Апокалипсиса, говорит: *и Я также свидетельствую* (ст. 18). Он свидетельствовал ранее во время своей земной жизни и потом чрез апостолов, что Его верующие должны жить надеждою на будущую жизнь в вечном царстве (Мф. 25, 34; Лук. 18, 29). Теперь Он ещё раз свидетельствует о том же. Но это Его последнее свидетельство касается того же предмета с новой стороны. Так как в Апокалипсисе особенно подробно раскрыто учение о грядущем последнем суде и будущем вечноблаженном царстве, то Иисус Христос ссылается на эту книгу, как на своё новое и нарочитое свидетельство, и к этому свидетельству, – к пророчеству этой книги, – каждый христианин должен относиться с полным благоговением. Речь в 18 и 19 ст. идёт не о переписчиках, и не им высказывается угроза, но речь ко всем читателям и при этом не о внешнем виде книги, но о ея внутреннем содержании, предметом котораго служит утешение и христианская надежда. Кто исказит что-либо из содержащагося в Апокалипсисе и прибавит к его содержанию какое-либо своё неправильное измышление, тот

подвергнется всем тем казням, о которых говорится здесь и которыя представлялись казнями нечестивых и врагов Божия царства и Божия міроправления. Точно так же тот, кто отнесется с недоверием к Апокалипсису и не воспользуется тем, что говорится в нём, как бы не заслуживающим доверия, лишится участия в книге жизни (ст. 19; ср. 17, 8; 20, 15), записанные в которую будут блаженными обитателями новаго Иерусалима и участникам благ, описанных столь яркими чертами в последних двух главах. Подобно тому как ап. Павел грозил проклятием (Гал. 1, 8, 9) всем злонамеренным исказителям своего учения о христианской вере, так точно Иоанн грозит за искажение учения о христианской надежде[1626)].

Как бы в заключение, как бы при последнем прощании, Господь ещё раз обращается к Иоанну и, напоминая об авторитетности Своей личности, как свидетеля всего открытаго, в трёх словах передаёт всю сущность апокалиптическаго откровения: *ей, гряду скоро!* (1, 2, 5). Иоанн же, смиренно выслушав эти слова заключительнаго прощания, от лица всех верующих говорит: *Аминь, ей, гряди, Господи Иисусе!* «Это, – говорит Андрей кесарийский, – должно означать то, что для святых желательно пришествие Христово, как воздающее многоразличную награду».

Заканчивая свою книгу, св. Иоанн уже от себя лично, подобно ап. Павлу (Рим. 16, 24; Галат. 6, 18; Фил. 4, 23) передаёт своё благопожелание читателям:

благодать Господа нашего Иисуса Христа

со всеми вами.

Аминь.

ПРИМЕЧАНИЯ.

1) Даниила 7, 1; 8,1.
2) Hug. 526.
3) Евсев. Ист. Цер. III, 28.
4) Евсев. Ист. Цер.III, 25.
5) Евсев. Ист. Церкви 7, 10. Филар. Учен. Об отц. и учит. Цер. Ч. 1, 125.
6) Евсев. Ист. Цер. 3, 25: Ἐπι τούτοις τακτέον εἴγε φανείη τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου, περὶ τῆς τα δόξαντα κατὰ καιρὸν ἐκθησόμεθα καὶ ταῦτα μὲν ἐν ομολογουμένοις. 3,3 Ἔτι τε ὡς ἔφην ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις εἰ φανείη, ἥν τινες ὡς ἔφην ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις.
7) Hug. 532-536. Ebrard. Hengstenberg. Фаррар. 802-818.
8) Ebrard
9) Hofman. 375. Герике 156.
10) Ефр. Сир. Твор. II, 332, т. III, 636.
11) Ebrard 11, Герике 156.
12) «Некто именем Иоанн, один из апостолов И. Христа, в Откровении, бывшем ему, предсказал, что верующие в нашего И. Христа будут жить в Иерусалиме тысячу лет, а после этого будет всеобщее воскресение и и суд» (Диал. Гл. 81).
13) Евсев. Ист. Цер. 4, 26.
14) Евсев. Ист. Цер. 4, 24. «Иоанн, ученик Господа, видя в Откровении священническое и славное пришествие Его царства, говорит: «я обратился...» 1, 12-17. Прот. ерес. 4, 20, 11-5, 26, 30.
15) Евсев. Ист. Цер. 4, 24.
16) Ibid. 5, 24.
17) Ibid. 5, 18. Hug. 530.
18) Ibid. 4, 25.
19) Et Joannes enim in Apocalypsi, licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit. См. у Ebrard a 12. Таково же другое место канона: Cum ipse beatus apostolus Paulus, sequens praedecessoris suis Joannis... Hug. 542.
20) Иппол. О Христѣ и об антихристе.
21) Виктор. Толков. На Апокалипсис.
22) Тертул. Contra Mars. 3, 4; 4, 5.
23) Август. О граде Божием.
24) См. у Hengst. Ч. II. 403-405 и у Hug. 545.
25) Epist. Ad Dardan. Hug. 546.
26) Ebrard 6. Ср. Lüthardt 167.
27) Ewald 313.
28) Герике 146, пр. 10. Füller 710-711.
29) Де-Ветте, Неандер, Люкке, Дюстердик, Блек. и др. См. у Герике, Hug.
30) Евсев. Ист. Цер. III, 39.
31) Евсев. Ист. Цер. 3, 25.
32) Евсев. Ист. Цер. 3, 24.
33) Фаррар 811. - Hengst. II ч., 391. Füller 704-705.
34) Hengst 383-384.
35) Герике 149, пр. 15.
36) Quaecum ita sint Apocalypsin non ab eodem auctore scriptam ess cui euangelium et epistolas debemus in aprico est positum. Ewald, 76.
37) У Герике 157-159.
38) Lüthardt 167.
39) Яковлев 96. - Hengst, ч. II, 427
40) Ewald 37-38.
41) Ebr. 4. - Герике 151, пр. 29. - Füller 714.

42) Жданов 29. – Hengst, ч. II, 429-430.
43) Ср. Lüthardt 167-168, – Hengst, ч. II, 468-9. Füller 718-721.
44) Hopod 297. – Герике указывает на Ефес, но это не будет непосредственною записью; а он и сам предполагает эту непосредственность. – Герике, 142.
45) Ейхгорн. Де-Ветте, Блек. См. у Герике 145. – Full. 726.
46) Hug. 526.
47) Герике 145, пр. 3.
48) Фаррар 931, пр. 134.
49) Толков. гл. 6, 12.
50) Герике 143. – Ewald 51.
51) Ewald 50; Герике 143; Фарр. 454; Оберл. 261.
52) «Ссылка на 11, 1, будто бы Иерусалим ещё не был разрушен ко времени написания Апокалипсиса, неосновательна, ибо здесь разумеется состояние христианской религии; к тому же во время иудейской войны не могло быть таких свидетелей, о которых идет речь в этой главе». «Ссылка против свидетельства Иринея на 17, 10, ничего не доказывает: совершенно не доказано предположение, что под семью головами зверя подразумеваются семь первых римских царей». Hofmann, 382-383.
53) Герике 151, пр. 27.
54) Герике 144.
55) Жданов 63; Яков. 91; Primas. 1357. Wictor. 569. Ebrard., Hengstenberg, Kliefott и др.
56) Ирин Против ереси, X, 30; Евсев, Ист. Цер., III, 18; V, 7.
57) Hofmann 379.
58) Füller 729.
59) Füller 728. – Hofmann 380.
60) Hofmann 385.
61) Викторин 569.
62) Евсевий. Ист. Ц. 3, 20 – Норов 299.
63) Толков. Андр. Кесар 200-202.
64) Ewald 2-3
65) Lüthardt 170-171.
66) Ibid. 169.
67) Яковлев 101.
68) Блаж. Иероним.
69) Блаж. Август.: О граде Бож., 20, 17.
70) Ebrard 16.
71) Ibid. 25-26.
72) Ebrard 27.
73) Фаррар 473.
74) Calmet 830.
75) Cornel. a Lapide 8.
76) Kliefoth 1 – 3; Оберлен 361.
77) Kliefoth 3-4.
78) Lüthardt 171.
79) Ibid. 173.
80) Kliefoth 14; Ewald 10-16; Corn. 11; Ebrard. 28-33; Оберлен-Lüthardt 173. 81) Точно так же понимает число семь и св. Андрей Кесар. в своем толковании на 1 гл 4 ст. – Primas. 1358.
82) Ebrard 116-117.
83) Hofmann 374.
84) Так же отчасти думают Kremenz, Brandt.
85) Kliefoth 86.
86) «Форма изложения Апокалипсиса представляет собою символическую физиономию, то странную, то поэтическую», замечает Дамбонн. Le Blanc D'ambonne, стр. 159.
87) Ebrard.
88) Kliefoth 2713.
89) Подоб. Lüthardt 171.
90) Блаж. Августин: О граде Бож., кн. 20, гл. 17.
91) «Приветствие» читателям, по выражению Жданова.
92) Kliefoth 105.
93) Ewald 7.
94) Андр. Кесар
95) Ewald 8.
96) Ebrard 109. Матф. 24, 42.
97) Андр.Кесар.
98) Ebrard 109.
99) Kliefoth 114.
100) Corn. a Lapide 14.
101) Kliefoth, Ebrard.
102) Hengst.

103) Füller.
104) Ebrard 111.
105) Ebrard 112.
106) Kliefoth, Füller.
107) Жданюв.
108) Calmet.
109) Ebrard 116.
110) Жданов 10.
111) Жданов 11.
112) Ewald.
113) Жданов 14.
114) Андрей Кесаресар.
115) Ewald 91.
116) Calmet, Corn. a Lapide.
117) Андр. Кесар, Виктор., Ebrard, Жданов.
118) Жданов 20.
119) Андр. Кесар Жданов. Calmet 841.
120) Ebrard 120; Жданов 23; Kliefoth 125.
121) Жданов 25.
122) Calmet 241.
123) Жданов 28-30. Hengst и др.
124) Жданов 31-32.
125) Lüthardt, Füller, Hengst и др.
126) Hengst.
127) Андр. Кесар и др.
128) Hengst., Жданов, Ebrard, Füller и друг.
129) Тишендорф.
130) Ewald 192.
131) Жданов 35.
132) Св. Викторин.
133) Hengstenberg.
134) Ebrard.
135) Ebrard и др. думают, что слово «αὐτοῦ – Его» относится только к πατρί – Отцу, а не к θεῷ (Богу) и πατρί (Отцу) вместе. Но это мнение не может быть принято: для И. Христа, как Богочеловека, Бог Отец есть и Бог и Отец (Иоан. 20, 17; 2 Кор. 1, 3; Рим. 15, 6).
136) Чин лит. И. Златоустаго.
137) Ср. Жданов, Hengstenberg.
138) Жданов, Lüthardt.
139) Hengstenberg, Kliefoth.
140) См. у Тишендорфа.
141) Жданов.
142) Ириней. Прот. ер., V, 30, 3.
143) Св. Викторин.
144) Жданов 70.
145) Ф. Яковлев 102.
146) Андрей Кесар, Ebrard, Hengstenberg.
147) Тишендорф, Полиглот, Stier. Жданов 76.
148) Kliefoth.
149) Голова его и волосы белы – κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαί. Это разделение нужно принимать за одно общее понятие, как, напр., Дан., 7, 9. Жданов, 77 Ebrard.
150) Hengstenberg, Cornel a Lapid. Ebrard, Жданов.
151) Андрей Кесар
152) Андрей Кесар. Жданов, 90.
153) Όψις- лучше перевести не «лицо» (πρόσωπον), но общий вид, – это более подходит к заключительному выводу относительно всего видения. Жданов 91; Kliefoth.
154) Hengstenberg.
155) Св. Андрей Кесар, Арефа, Икумений.
156) Ebrard.
157) Иустин Филос., блаж. Августин, Hengstenberg, Lüthardt, Kliefoth, Cornel a Lapid и др.
158) Winer 201.
159) Ibid. 201; Жданов 119.
160) Жданов 127-128.
161) Hengstenberg, Ebrard.
162) Андрей Кесар, Жданов.
163) Норов 248 и дал., Жданов 132.
164) Hengstenberg.
165) Ириней, Тертуллиан, Августин Иероним, Андрей Кесарийский.
166) Жданов 139.
167) Андрей Кесар Жданов 141.
168) Большинство лучших списков и исследователей читают: ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ μοῦ – в раю Бога Моего. См. у Тишендорфа.
169) Жданов 146.
170) Евсевий. Истор. Церкви, IV, 15.
171) Писан. Муж. Апост. – Преображенский Псл. Поликарп., XI, 449.

172) Норов 179 и д.
173) Евсевий. История Церкви, IV, 14.
174) Hengstenberg.
175) Андрей Кесар, Hengstenberg, Жданов 157-158.
176) Hengstenberg.
177) Андрей Кесарийский.
178) Winer 521.
179) Норов 210-213.
180) Норов Жданов.
181) Андрей Кесар
182) Ewald.
183) Hengstenberg, Жданов 171-172.
184) Hengstenberg.
185) Cornel a Lapid., Füller., Жданов 178.
186) См. у Тишендорфа, Lüthardt, Füller, Жданов 181.
187) Полигл. Stier.
188) Hengstenberg, Füller, Жданов.
189) «Которое и я ненавижу» – ὃ μισῶ так читают: recept. полиглот. И наши переводы; но правильнее, согласно Андр. Кес. и лучш. спискам (Тишендорф), ὁμοίως – «подобно». Жданов.
190) Андрей Кесар Hengstenberg, Ebrard, Жданов и др. относят эту награду исключительно к будущему; но не нужно забывать, что будущее блаженство начинается еще на земле.
191) Kliefoth.
192) Ebrard.
193) Андрей Кесар
194) Жданов.
195) Winer 710, Kliefoth, Жданов.
196) Норов 174-176.
197) Ebrard, Hengstenberg.
198) Жданов, Kliefoth, Ewald, Cornel a Lapid и др.
199) Hengstenberg.
200) Lüthardt, Жданов.
201) Hengstenberg.
202) Hengstenberg, Жданов.
203) Андрей Кесар, Füller,
204) Hengstenberg.
205) Winer 603.
206) Норов 141-160.
207) Евсевий Ист. Ц. 4, 13; 26.
208) Андрей Кесарийский «укрепляй членов твоих, которые чрез неверие могут совершенно умереть», Hengstenberg, Kliefoth, Ebrard и др.
209) Ewald, Жданов.
210) Славян. Чтение «пред Богом твоим», представляя собою перевод текста немногих кодексов: «ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ», есть намеренное изменение для избежания соблазнительнаго выражения в устах И. Христа: «Моего Бога». Некоторые кодексы даже совсем опустили и «μοῦ» и «σοῦ».
211) Дальнейшия слова русскаго и славянскаго переводов: *и слышал и храни* (καὶ ἤκουσας καὶ τήρει), сделанных с немногочисленных и малоавторитетных кодексов, произошли, вероятно, как разъяснения первоначальнаго текста, и могут быть отпущены. Тишендорф, Жданов.
212) Жданов 258.
213) Жданов 259.
214) Winer 532,
215) Преображенский. Послание к Филадел., ч. IX, стр. 416.
216) Winer 533. Норов 138-140.
217) Андрей Кесар, Ebrard, Kliefoth, Cornel a Lapid.
218) Жданов.
219) Жданов поправляет русский перевод, опустивший ὅτι; сообразно с критикою текста лучшее чтение: ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν καὶ ἐτήρησας «потому что хотя малую имеешь силу (малочисленность общества и материальная нужда. Жданов, Hengstenberg, Ebrard), но соблюл Мое слово и не отвергся имени Моего». Жданов намек на малую силу ставит в связь с последующим, но лучше ставить в связь с предыдущим и видеть здесь общую мысль о действии Божественной благодати в спасении людей.
220) Kliefoth.
221) Норов, 138-140

222) «Се» – ἰδοὺ – как начинается 11 ст. в славян. и русском переводах – встречается в очень немногих кодексах, и есть поднейшая вставка. См. у Тишендорфа, Жданов.
223) Hengstenberg. Жданов.
224) Winer 402.
225) Норов 95; Winer 402.
226) Hid 402.
227) Норов 92-93. Христ. Чт., 1843, ч. III, 428.
228) Жданов, Kliefoth.
229) Здесь не только «самопревозношение» (Ebrard, Kliefoth), не только «материальное богатство» (Андр. Кес., Жданов), но соединение и того и другого.
230) Ewald, Hengstenberg, Calmet Фаррар и др.
231) Bengel, Hengstenberg.
232) Ebrard, Kliefoth.
233) Ewald.
234) Kliefoth.
235) Андрей Кесар, Cornel a Lapid.
236) Ebrard, Kliefoth.
237) Ebrard, Kliefoth.
238) Hengstenberg, Kliefoth.
239) Ср. Жданов.
240) Ebrard, Жданов.
241) В некоторых кодексах стоит жен.род λέγουσα, – очевидно, для сближения с обыкновенною конструкцией греческаго языка.
242) Kliefoth.
243) Ebrard.
244) Cornel a Lapid, Primasiuns.
245) Ewald.
246) Winer 176, Андрей Кесар
247) Яковлев 126.
248) Hengstenberg.
249) Ebrard.
250) Ewald.
251) Яковлев, 128.
252) Это же мнение разделяет, и Hengstenberg.
253) Ewald.
254) Ebrard.
255) Kliefoth, ч. II, ст. 14.
256) Kliefoth.
257) Ewald, Ebrard.
258) В некоторых кодексах перед θάλασσα поставлена частица ὡς – как. Но она является очевидною и ненужною вставкою переписчика. Что Иоанн не принимает этого моря за действительное море, понятно и без вставки ὡς, так как далее следует пояснение: «подобное кристаллу».
259) Cornel a Lapid
260) Ebrard.
261) Ewald.
262) Kliefoth.
263) De Wette у Hofmann.
264) Kliefoth.
265) Ebrard.
266) Андрей Кесар, Ewald и др.
267) Ewald.
268) Ewald, Kliefoth и др.
269) См. у Cornel a Lapid.
270) Ebrard 228, примеч.
271) Ewald, Ebrard.
272) Андрей Кес., Вульг. Полигл., Stier.
273) См. у Тишендорфа.
274) Ewald.
275) Ebrard, Ewald, Kliefoth.
276) «Ansen hin» – Kliefoth.
277) Unter den Flugeln, чего не хочет допустить Клифот, требуя: «nach innen zu».
278) Kliefoth.
279) «Который был, есть и грядет», нашего места нельзя отождествлять с 4, 10: «живущему во веки веков», – как думает Эбрард.
280) Ср. Kliefoth.
281) Kliefoth. II, 5, 23; то же у Cornel a Lapid.
282) Также Hengstenberg.
283) Ebrard 5, 228.
284) Ibid., с.230.
285) См. у Тишендорфа.
286) Ebrard, Kliefoth.
287) Hengstenberg, Ebrard.
288) Kliefoth.
289) Андрей Кесар
290) Kliefoth.
291) Ebrard.

292) Hengstenberg, Kliefoth.
293) Kliefoth.
294) Ewald-Libellus, utpote manu portandus.
295) Ewald, Kliefoth.
296) См. у Тишендорфа и толкователей.
297) Ewald и др.
298) Hengstenberg, Kliefoth.
299) Ewald.
300) Ebrard.
301) Ewald.
302) Kliefoth.
303) Ewald.
304) Ebrard, Kliefoth., по Calmet'у – души языч. мудрецов и героев.
305) Ewald.
306) Ebrard.
307) Hengstenberg.
308) Ebrard.
309) Kliefoth.
310) Эвальд – «некто».
311) Тишендорф.
312) Русский перевод в 5 ст. отступает от подлинника, делая вставку: *и может*, – очевидно, для устранения затруднения при понимании этого выражения. Но собственно здесь неясности вовсе нет (Ewald, Hengstenberg.), если ея (не создавать по предубежденности относительно несочетаемости глагола νικᾶν (побеждать) с неопределённым наклонением (ἀνοῖξαι), – «Он победил (чтобы) открыть». Поэтому совершенно излишне старание Тишендорфа, Ebrarda, и Füllera, на основании свидетельства немногочисленных кодексов доказать, что более правильное чтение не ἀνοῖξαι, но ὁ ἀνοίγων; мысль при этом чтении нисколько не выигрывает ни в ясности, ни в выразительности, ни в большем соответствии особенностям апокалиптическаго языка (ср. Kliefoth).
313) Kliefoth.
314) Ewald.
315) Ср. Ebrard. Ewald выражается: ut maetatus i.e. maetatus, ut videbatur, ut species ferebat, maetati vestigia ferens.
316) Ebrard.
317) Cornel a Lapid, Calmet, Ebrard и др.
318) Андрей Кесар, Hengstenberg, Ewald, Kliefoth и др.
319) Ebrard.
320) Kliefoth..
321) Cornel a Lapid.
322) Calmet.
323) Св. Викторин.
324) Kliefoth.
325) Hengstenberg.
326) Ebrard – «In Christo Teheiligten».
327) Ebrard, Kliefoth.
328) Calmet.
329) Андрей Кесар
330) Hengstenberg.
331) Ebrard.
332) Kliefoth.
333) Ср.литург. возглас: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся». 334) Андрей Кесар, Вульгата, Полиглот. Stier. – сообразно с менее древними и немногочисленными списками; ср. Ewald.
335) Ebrard, Ewald, Hengstenberg, Lüthardt, Kliefoth, отчасти Füller и др.
336) См. у Тишендорфа.
337) См. объяснение на 1, 6.
338) Kliefoth, Füller.
339) Ὡς φωνὴν ἀγγέλων, – как читается в некоторых списках, – по справедливому замечанию Ewalda, может быть рассматриваемо, как обычное Иоанново выражение для указания не какого-либо подобия и фиктивности, а его личнаго действительнаго восприятия.
340) Ewald.
341) Krementz.
342) Ebrard.
343) О. Яковлев 152.
344) Kliefoth, Lüthardt.
345) Андрей Кесар, Cornel a Lapid и др.
346) Ewald, Ebrard, Kliefoth и др.
347) Kliefoth.

348) Hofmann, Ebrard, Kliefoth, Füller и др.
349) Lüthardt.
350) Hengstenberg, Ebrard, Ewald, Kliefoth, Primasius, Calmet, Фаррар и др. 351) Ebrard, Ewald.
352) Kliefoth, Hengstenberg и др.
353) Ewald, Ebrard, Hengstenberg и др.
354) Lüthardt.
355) Hofmann.
356) Füller.
357) Андрей Кесар
358) Primasius, Cornel a Lapid.
359) Св. Викторин.
360) I. Pape.
361) Ebrard.
362) Hengstenberg.
363) Cmet, Cornel a Lapid, Pape, Фаррар и др.
364) Ebrard, Hofmann, Kliefoth, Krementz, Füller и др.
365) Lüthardt.
366) Hengstenberg.
367) Ebrard, Hengstenberg.
368) Kliefoth, Hofmann, Füller.
369) Kliefoth, Ebrard, Füller.
370) Ewald, Lüthardt.
371) Ewald.
372) Ebrard.
373) Füller.
374) Kliefoth.
375) Ewald.
376) Füller, Kliefoth.
377) Ebrard.
378) Ebrard.
379) Lüthardt, Ebrard.
380) Kliefoth.
381) Hengstenberg.
382) Ebrard, Hengstenberg.
383) Ewald, Kliefoth, Lüthardt.
384) Ewald.
385) Ebrard.
386) Füller.
387) Füller.
388) Ewald, Kliefoth.
389) Ebrard, Füller, Ewald, Kliefoth, Lüthardt и др.
390) Ewald.
391) Hengstenberg, Ebrard.
392) Ewald.
393) Kliefoth.
394) Ibid. Ewald.
395) См. у Тишендорфа. Ewald.
396) Füller.
397) Ewald.
398) Ebrard, Ewald.
399) Lüthardt.
400) Cornel a Lapid.
401) Kliefoth.
402) Kliefoth.
403) Ebrard, Hengstenberg.
404) Ebrard.
405) Cornel a Lapid. Прим. Клифот, относя отрицание οὐκ только к κρίνειν, понимает этот глагол в общем смысле суда, суждения, а глагол ἐκδικεις объясняет, как следствие этого суда, и переводит все выражение следующим образом: «Доколе не судишь, чтобы отмстить». Но такое понимание произвольно, так как глагол κρίνειν обыкновенно в Свящ. Писании употребляется в значении не суда вообще, но осуждения, приговора, как это и видно, напр., из Иоан 7, 51; 1 Кор. 4, 5; Евр. 13, 4; Апок.19, 2 и др.
406) Ewald.
407) Тишендорф, Ewald, Lüthardt, Kliefoth и др.
408) См.Тишендорф
409) Kliefoth.
410) Ewald, Füller.
411) Hengstenberg, Ebrard, Füller.
412)Πληρωθῶσι – не = достигнуть совершенства, как Евр. 11, 40 (Hengstenberg), но = исполнится, получится их полное число. Ebrard.
413) Ewald, Ebrard, Füller.
414) Полигл. Stier.
415) Тишендорф.
416) Füller.
417) Kliefoth.
418) Ebrard, Kliefoth.
419) Hengstenberg.
420) Ebrard.
421) Cornel a Lapid, Calmet, Kliefoth.
422) Kurtz 238.

423) Ibid. 411.
424) Андрей Кесар, Brandt, Hengstenberg, Primasius и др.
425) Kliefoth.
426) Ebrard.
427) Füller.
428) Клифот говорит, что в видении 12-17 ст. нельзя разуметь последний суд, так как горы не упали на грешников и, следовательно здесь только предуказание на будущий суд. На это нужно заметить, что в 17 ст. речь кончается, ибо кончается видение, и, что было после, остается неизвестным.
429) Cornel a Lapid.
430) Ebrard, Hengstenberg.
431) Ср. Calmet, – міp со времени Константина Вел.
432) Андрей Кесар, Füller, Primasius.
433) Hengstenberg.
434) Lüthardt.
435) Лук. 1, 78, Ewald, Ebrard, Lüthardt.
436) Фаррар, Primasius.
437) Ebrard, Lüthardt, Füller.
438) Ewald.
439) Primasius., Ewald.
440) Не повторено: «и деревьям»; но это слово снова повторяется в следующем стихе, как понятие, необходимое в видении.
441) Андрей Кесар.
442) Kliefoth.
443) Hengstenberg, Füller и др.
444) Ebrard.
445) Primasius, Ewald, Ebrard, Füller.
446) Андрей Кесар, Ириней, 5, 30.
447) Ewald, Füller.
448) Kliefoth.
449) Füller, Ebrard.
450) Ebrard.
451) Kliefoth.
452) Cornel a Lapid.
453) Kliefoth.
454) Pape.
455) Ebrard.
456) Kliefoth.
457) Ebrard 269, 580.
458) Ewald.
459) Андрей Кесар, Ebrard, Füller, Kliefoth.
460) Пр. Правильное чтение: κράζουσιν – «восклицают», – настоящее время для выражения повторяемости и постоянства действия. Подлежащим при этом глаголе подразумеваются люди – ἄνθρωποι, что можно видеть как из слова – стоящие – ἑκτῶτεν (9 ст.), так и из слова – облечённые – περιβεβλημένοι (ст.13).
461) Ebrard, Андрей Кесар, Ewald.
462) Kliefoth, Lüthardt, Füller.
463) Ebrard, Füller.
464) Ebrard.
465) Lüthardt.
466) Ebrard.
467) Hengstenberg.
468) Kliefoth, Ebrard.
469) Füller.
470) Ewald.
471) Kliefoth, Füller.
472) Андрей Кесарийск., Hengstenberg, Ebrard.
473) Hengstenberg.
474) Андрей Кесар, Ebrard, Kliefoth.
475) Cornel a Lapid.
476) Андрей Кесар, Kliefoth.
477) Ewald.
478) Füller, Kliefoth.
479) Ewald, Füller.
480) Ebrard.
481) Kliefoth.
482) Ewald.
483) Ebrard, Фаррар.
484) Hengstenberg.
485) Lüthardt.
486) Kliefoth.
487) Füller.
488) Kliefoth.
489) Ebrard, Füller.
490) Ewald, Brandt.
491) Ebrard.
492) Kliefoth, Füller, Lüthardt.
493) Ebrard, Hengstenberg.
494) Füller.
495) Ebrard, Lüthardt, Füller.
496) Ewald.

497) Ewald.
498) Ebrard.
499) Lüthardt.
500) Kliefoth.
501) Ebrard, Füller.
502) Ewald.
503) Kliefoth.
504) Ewald.
505) Ebrard, Kliefoth.
506) Ebrard.
507) Ewald.
508) Füller.
509) Ewald.
510) Андрей Кесар, Hengstenberg.
511) Calmet, Фаррар.
512) Kliefoth.
513) Ebrard.
514) Lüthardt.
515) Kliefoth, Füller.
516) Cornel a Lapid, Füller.
517) Kliefoth, Füller.
518) Ewald.
519) Ebrard, Cornel a Lapid.
520) Kliefoth, Füller.
521) Ebrard.
522) Kliefoth.
523) Пр. Более правильное чтение не: διεφθάρη, но διεφθάρησαν, и согласование относятся к τῶν πλοίων, Ewald, Kliefoth.
524) Ebrard, Kliefoth.
525) Pape.
526) Calmet.
527) Brandt.
528) Hengstenberg.
529) Füller.
530) Kliefoth.
531) Lüthardt.
532) Андрей Кесар
533) Ebrard.
534) Kliefoth.
535) Пр. Ὁ ἄψινθος, поставленное с членом м.род., предполагается, очевидно, ὁ ἀστήρ.
536) Pape.
537) Hengstenberg.
538) Ewald.
539) Андрей Кесар
540) Cornel a Lapid, Lüthardt, Ewald, Kliefoth, Füller.
541) ἡμέρα μὴ φαίνῃ τὸ τρίτον αὐτῆς – буквально значит: день не показывал (и) третьей части себя (как) дня, – со стороны своего света.
542) Пр. Допуская эту невозможность буквальнаго понимания, Генгстенберг разумеет под потемнением жестокия войны; Папе – материализм и реализм и т.п.
543) См. у Тишендорфа.
544) Андрей Кесар. – что вполне очевидно и из толкования его на этот стих.
545) Ebrard, Lüthardt.
546) Нельзя принимать во внимание четырёх животных, как делает это Füller. 547) Cornel a Lapid. Ewald как бы делает уступку чтению с ἀγγέλου, говоря, что Иоанн видел ангела в виде орла.
548) Füller.
549) Ewald.
550) Füller.
551) Андрей Кесар
552) Ebrard, Kliefoth.
553) Андрей Кесар, Ewald.
554) Primasius, Августин.
555) Krementz.
556) Pape.
557) Ebrard, Kliefoth, Füller и др.
558) Εἰς τὴν γῆν – привильнее перевести: «в землю»; назначение звезды кончилось ея падением, чем и ограничился Бож. небесный элемент в этом видении.
559) Kliefoth.
560) Ewald, Kliefoth.
561) Ewald.
562) Ebrard.
563) Kliefoth, Füller, Lüthardt.
564) Pape, Calmet
565) Pape.
566) Андрей Кесар
567) Calmet.
568) Hengstenberg, Kliefoth, Ewald.
569) Füller, Ebrard, Lüthardt.
570) Собрание твор. муж. Апост. Преображенск. 248.
571) Kliefoth.
572) Winer 647.

573) Ewald, Kliefoth, Ebrard.
574) Kliefoth.
575) Füller.
576) Calmet.
577) Ebrard.
578) Winer 647. Ewald, Ebrard и др.
579) Андрей Кесар
580) Ebrard.
581) Ewald, Füller.
582) Calmet и др. Разумеют здесь густо покрытое волосами все тело саранчи, См. Winer 647.
583) Ebrard.
584) Ewald.
585) Kliefoth, Lüthardt, Brandt, Füller.
586) Ewald.
587) См. у Тишендорфа.
588) Füller.
589) Ewald.
590) Ibid.
591) Андрей Кесар, Hofmann, Lüthardt, Ebrard, Füller.
592) По Kliefoth'у, это – антихрист.
593) Ewald, Kliefoth, Füller.
594) Kliefoth.
595) Ewald.
596) Фаррар.
597) Pape.
598) Calmet.
599) Hengstenberg.
600) Ewald.
601) Андрей Кесарийский
602) Füller.
603) Пр. Kliefoth принимает ангела из бездны за самаго антихриста, а под саранчою – все обнаружения его деятельности.
604) Ewald, Füller.
605) Чтение ἔρχονται предпочтительно, так как впереди «горе – οὐαὶ» Иоанн употребляет с членом женскаго рода и потому δύο должно требовать глагола во множ. числе.
606) Füller.
607) Μίαν φωνήν,- μίαν употреблено здесь в значении неопределеннаго члена. Ср. 8, 3. Ewald, Füller.
608) Из средины пространства между ними (Ebrard, Füller), а не «из-за жертвенника. т.е. от самого Бож.престола» (Ewald).
609) Kliefoth, Lüthardt, Füller.
610) Pape.
611) Андрей Кесар
612) «I. Христом – первосвященником и жертвою». Krementz.
613) Ebrard.
614) Lüthardt, Brandt.
615) Ebrard, Füller, Kliefoth.
616) Андрей Кесар, Ewald, Füller.
617) Ebrard.
618) Cornel a Lapid.
619) Hengstenberg, Hofmann.
620) Ewald.
621) Calmet.
622) Фаррар.
623) Kliefoth, Füller.
624) Ewald, Kliefoth Lüthardt и др.
625) Füller.
626) Kliefoth.
627) Ebrard.
628) Hengstenberg, отчасти Ebrard.
629) Ewald, Kliefoth и др.
630) Kliefoth.
631) Hengstenberg.
632) Ebrard.
633) Hengstenberg, Füller.
634) Ewald.
635) Ebrard.
636) Пр. «Ἔχοντες» – «которые имели» лучше относить к ближайшему определяемому слову «сидящих» – τοὺς καθημένους (Ewald, Kliefoth), чем к обоим : ἵππους и καθημένους к коням и всадникам (Ebrard, Füller), потому что описание всадников и коней и в дальнейшем ведется совершенно отдельно.
637) Ф. Яковлев.
638) Ewald, Füller.
639) Kliefoth – dunkelschwarzroth.
640) Ebrard.
641) Winer 177.
642) Kliefoth.
643) Hengstenberg.
644) Ebrard.
645) Füller.
646) Ebrard.
647) Тишендорф.
648) Ewald, Lüthardt, Ebrard и др.

649) Kliefoth.
650) Ср. Ebrard, Kliefoth.
651) Ф. Яковлев 197, 213; ср. Фаррар.
652) Андрей Кесар, Kliefoth.
653) Ebrard.
654) Füller. Pape видит под этою казнию бедствия последняго времени вследствие распространения неверующаго реализма; по Ebrardy эта казнь указывает на замену, особенно в последнее время, понятий: авторитет, единство, церковь – новыми: свобода, равенство, народное благо и т.д.
655) Ewald, Kliefoth, Füller.
656) Lüthardt.
657) Ebrard.
658) Ewald.
659) Ebrard, Kliefoth, и др.
660) Primasius, Hengstenberg.
661) Ebrard, Brand.
662) Krementz.
663) Pape.
664) Ewald, Hofmann, Kliefoth и др.
665) Füller.
666) Ebrard.
667) Ewald.
668) Lüthardt.
669) Füller, Kliefoth.
670) Ср. Kliefoth, Lüthardt.
671) Kliefoth, Füller.
672) Ewald.
673) Hengstenberg.
674) Ebrard.
675) Hengstenberg.
676) Kliefoth.
677) Ср. Füller.
678) Hengstenberg.
679) Füller.
680) Ebrard.
681) Lüthardt.
682) Kliefoth.
683) Ebrard, Füller, Lüthardt.
684) Kliefoth.
685) Füller.
686) Ewald.
687) Ebrard, Lüthardt.
688) Lüthardt.
689) Ewald.
690) Hengstenberg.
691) Ebrard.
692) Ewald.
693) Brand.
694) Füller., ср. Kliefoth.
695) Ewald.
696) Ebrard.
697) Füller.
698) Ebrard.
699) Ibid.
700) Андрей Кесар, Ewald.
701) Lüthardt, Füller, Cornel a Lapid.
702) Андрей Кесар
703) Kliefoth.
704) Ebrard.
705) Ср. Kliefoth.
706) Lüthardt.
707) Ebrard.
708) Ср. Kliefoth, Krementz.
709) Тишендорф читает: τοὺς δούλους.
710) Андрей Кесар, Ebrard, Füller.
711) Ewald, Kliefoth.
712) Ebrard, Kliefoth и др.
713) Ebrard и Kliefoth делают и эту вставку.
714) Ср. Ebrard и Füller. Kliefoth читает несколько иначе многоточие ... πάλιν ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσα но это будет уже изменением текста, а не вставкою предполагаемого слова.
715) Kliefoth.
716) Ebrard, Kliefoth.
717) Hengstenberg.
718) Ewald.
719) Füller, отчасти Hofmann и Lüthardt.
720) Андрей Кесар
721) Kliefoth.
722) Ewald.
723) Ebrardt. Видит в этом доказательство неподлинности, но это основание, во всяком случае, не безусловно.
724) Ebrard.
725) Ewald, Hengstenberg, Kliefoth, Hofmann и др.
726) Ewald.
727) Kliefoth.
728) Lüthardt и др.
729) Андрей Кесар

730) Ewald.
731) Ewald, Füller.
732) Ebrard, Füller.
733) Ewald, Ebrard, Füller.
734) Kliefoth: «голос возбуждения».
735) Ebrard, Kliefoth.
736) Hengstenberg, Brandt.
737) Ebrard, Hengstenberg.
738) Dictionarium Calmet, Ewald и др.
739) Füller.
740) Dictionarium Calmet.
741) Ewald.
742) Füller.
743) Cornel a Lapid.
744) Pape.
745) Ewald.
746) Kliefoth.
747) Ebrard.
748) Андрей Кесарийский, Kliefoth, Krementz.
749) Hengstenberg: ср. еп. Петр, Calmet,
750) Ф. Яковлев.
751) Ebrard. По Фаррару, этот период есть время разрушения и осады Иерусалима.
752) Андрей Кесар, Kliefoth, Pape, Lüthardt.
753) Андрей Кесар
754) Ф. Яковлев. 219.
755) Kliefoth; ср. Hofmann, Ebrard, Hengstenberg.
756) Ср. Kliefoth.
757) Cornel a Lapid.
758) Kliefoth.
759) Ebrard.
760) Ewald, Ebrard, Füller и др.
761) Ewald, Cornel a Lapid.
762) Hengstenberg, Ebrard.
763) Ebrard, Füller, Kliefoth и др.
764) Ewald.
765) Андрей Кесар, Lüthardt; отчасти Primasius, Calmet.
766) Hengstenberg.
767) Primasius. Calmet разумеет общую массу мучеников Диоклетианова гонения.
768) Füller.
769) Lüthardt.
770) Kliefoth.
771) Füller.
772) Cornel a Lapid, Krementz.
773) Ewald.
774) Твор. Ефрема Сир., ч. 2, стр. 390.
775) Точн. излож. прав. веры, стр.301.
776) Прим. Св. Викторин полагает, что под свидетелями нужно разуметь Илию и пр. Иеремию, смерть котораго, по иудейскому преданию (недостоверному), была неизвестна.
777) Более правильное чтение ἑστῶτες, а не ἑστῶσαι . Тишендорф, Ewald, Ebrard.
778) Иисус и Зоровавель (Ewald, Ebrard); Аггей и Захария (Füller).
779) Füller.
780) Kliefoth, Füller, Ewald.
781) Ebrard, Füller, Kliefoth.
782) Оберлен.
783) Kliefoth.
784) Вместо ἀναβαῖνον в некоторых списках читается ἀναβαίνων (Тишендорф), т.е. причастие не согласовано с θηρίον, но поставлено в муж.-роде, что равносильно указанию на символическое значение образа зверя, под которым нужно разуметь существо муж.рода: διάβολος, ἄγγελος. 785) Hofmann, Lüthardt.
786) Ewald.
787) Kliefoth, Füller.
788) Lüthardt, Hofmann.
789) Ewald, по Calmet'у это – враги церкви: Диоклетиан и Максимиан.
790) Hengstenberg.
791) Св. Викторин, Primasius., Cornel a Lapid, Kliefoth.
792) Ebrard.
793) Füller.
794) Андрей Кесар
795) См. у Тишендорфа и у толкователей.
796) Полигл. Stier.
797) Смотрите у Тишендорфа. Füller, Lüthardt, Kliefoth и др.
798) Ewald, Lüthardt, Фаррар.

799) Св. Викторин, св. Ириней и св. Андрей Кесар
800) Füller, Kliefoth.
801) Füller, Kliefoth.
802) Lüthardt.
803) Kliefoth, Ewald.
804) Füller.
805) Ewald.
806) Kliefoth, Füller.
807) Ebrard в 3,5 днях видит указание на все время антихриста.
808) Ewald.
809) Kliefoth.
810) Füller.
811) Тишендорф, Ewald.
812) Kliefoth.
813) Ebrard.
814) Ewald и др.
815) Полигл. Stier.
816) Ewald.
817) Синайский, сирский, Копт. Андр. Кесар, Арефы и др. См. у Тишендорфа.
818) Kliefoth, Ewald, Füller и др., кроме Lüthardt'a.
819) Ст. 11.
820) Ewald.
821) Kliefoth.
822) Ebrard.
823) Ewald.
824) Kliefoth, Lüthardt.
825) Ewald. Pape видит подчинение Запада антихристу.
826) Kliefoth, Ewald.
827) Füller, Lüthardt и др.
828) Pape.
829) Ewald, Kliefoth, отчасти Lüthardt.
830) Füller.
831) Ewald, Kliefoth, Lüthardt.
832) Андрей Кесар
833) Ewald,
834) Füller.
835) Kliefoth.
836) Lüthardt – («unzalbar»).
837) Füller, Ewald, Lüthardt.
838) Hengstenberg.
839) См. у Тишендорфа и почти у всех толкователей.
840) А не ἐγένοντο αἱ βασιλεῖαι, как читать Генгстенберг по min. и recert., – для соответствия многим царствам – государствам міра (Ewald). Но здесь разумеется единственное антихристово царство в его противоположности царству Христа, царству не от міра сего.
841) Hengstenberg, Kliefoth, Ebrard.
842) Hengstenberg, Kliefoth.
843) См. у Тишендорфа.
844) Ebrard.
845) Ebrard. Ср. Hengstenberg, Füller, Kliefoth.
846) Hengstenberg.
847) Kliefoth.
848) Ewald, Lüthardt, Füller.
849) Андрей Кесар, Hengstenberg.
850) Ewald.
851) Kliefoth.
852) Kliefoth. Hengstenberg.
853) Hengstenberg.
854) Андрей Кесарийский.
855) Ebrard, Füller, отчасти Kliefoth.
856) Hengstenberg.
857) Primasius.
858) Calmet.
859) Cornel a Lapid.
860) Pape.
861) Ewald полагает, что видение явившагося ковчега есть отображение еврейскаго предания, основаннаго на Макк. 2, 4-8, о предстоящем явлении пр. Иеремии для открытия пред пришествием Мессии ковчега завета, скрытаго им при разрушении Иерусалима. Также отчасти думает и Krementz. Но это мнение слишком умаляет богодохновенное значение Апокалипсиса и потому не заслуживает внимания.
862) Андрей Кесар, Lüthardt.
863) Hengstenberg.
864) Св. Викторин, Magna Biblioth., т. 1, 581.
865) Kliefoth, Ebrard, и др.
866) Kliefoth.
867) Lüthardt.
868) Füller.
869) Hengstenberg, Füller.

870) Фаррар.
871) Brandt.
872) Calmet.
873) Hengstenberg, Krementz.
874) Св. Викторин, Kliefoth, Фаррар, Херасков, Füller, Ebrard.
875) Оберген, отчасти Hengstenberg.
876) Pape, Яковлев.
877) Kliefoth, Cornel a Lapid.
878) Св. Мифодий, Св. Ипполит, св. Андрей Кесар, Primasius, Krementz.
879) Ewald, Kliefoth.
880) Ewald.
881) Оберген.
882) Lüthardt, Hengstenberg.
883) Kliefoth.
884) Hengstenberg, св. Викторин, Ewald, Оберлен и др.
885) Андрей Кесар, Kliefoth, Primas. и др.
886) Яковлев.
887) Krementz.
888) Ewald.
889) Hengstenberg.
890) Св. Ипполит, Primasius, Яковлев, Kliefoth и др.
891) Kliefoth.
892) Ewald, Kliefoth.
893) Hengstenberg, Kliefoth.
894) Св. Викторин, Андрей Кесар, Hengstenberg, Kliefoth и др.
895) Ewald, Calmet и др.
896) Римским могуществом – Calmet, импер. Нероном – Ewald.
897) Фаррар 504.
898) Ewald.
899) Ewald, Füller, Kliefoth, Lüthardt и др.
900) Hengstenberg.
901) Ebrard.
902) Hengstenberg, Kliefoth, Ewald.
903) Hengstenberg.
904) Füller.
905) Cornel a Lapid, Ebrard.
906) Füller.
907) Андрей Кесар Разумеет семь смертных грехов.
908) Ebrard.
909) Cornel a Lapid: хвост дракона, это – антихрист, он есть и голова дракона, первая и последняя его часть; по Андр. Кесар: хвост – движение диавольской зависти, а головы – обнаружение гордости.
910) Calmet.
911) Cornel a Lapid.
912) Hengstenberg.
913) Füller.
914) Kliefoth.
915) Св. Викторин, Primasius., Андрей Кесарийский, Ebrard, Kliefoth, Lüthardt и др.
916) Ewald.
917) Cornel a Lapid.
918) Яковлев.
919) См. у Тишендорфа и многих толкователей, кроме Ewalda. Неправильное изменение средняго рода ἄρσεν в муж. род ἄρρένα произошло вероятно, из желания согласовать прилагательное с предшествующим существительным, Но для этого нет никакого основания; ἄρσεν здесь не определение к υἱόν, но приложение, и должно поэтому стоять в среднем роде; аналогию этому нужно видеть в выражении Иер. 20, 15.
920) Оберлен.
921) Ewald, Brandt, Füller, Ebrard, Оберлен.
922) Ebrard.
923) Ewald.
924) Hengstenberg и Füller.
925) Ebrard.
926) Kliefoth.
927) Kliefoth, св. Ипполит.
928) Kliefoth.
929) Cornel a Lapid.
930) Андрей Кесарийский.
931) Оберлен 279-281.
932) Brandt.
933) Pape, Hengstenberg.
934) Ewald, Фаррар.
935) Яковлев, Calmet.
936) Андрей Кесар, Krementz.
937) Lüthardt, Füller.
938) «Среди новых господствуют демоны» (Мф. 12, 43), – говорит

сам Оберлен, защитник этого мнения.
939) Hengstenberg.
940) Полигл. Stier.
941) Тишендорф.
942) Подробно Lüthardt.
943) Kliefoth.
944) Пр. Конец стиха в русском не точен, собственно так читается: καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησε καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, что буквально и передано славянским переводом.
945) Hengstenberg, Pape отчасти Calmet, по которому война происходит между Христом (христианами) и диаволом.
946) Ebrard, Lüthardt, Füller, Ewald.
947) Оберлен, Андрей Кесарийский, Яковлев, Krementz.
948) Kliefoth.
949) Kliefoth, Füller.
950) Ewald, Kliefoth.
951) Ebrard, отчасти Lüthardt: «обращенный Израиль».
952) Kliefoth.
953) Ewald.
954) Андрей Кесар
955) Füller.
956) Ebrardt, Lüthardt.
957) Kliefoth.
958) Ebrard.
959) Kliefoth, Ewald, Lüthardt и др.
960) Яковлев.
961) Оберлен 294.
962) Тишендорф, Ewald.
963) Ewald.
964) Ewald.
965) Ebrard, Kliefoth.
966) Оберлен 296, ср. Hengstenberg.
967) Андрей Кесарийский.
968) Винительный падеж γῆν и θάλασσαν при οὐαὶ – есть оборот необыкновенный и употребляется лишь при восклицании (Kliefoth, Füller и др.). Славянский и русский переводы вместе с вульгатою следуют менее правильному, но более простому чтению: οὐαὶ τοῖς κατοικοῦσι τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν (Тишендорф и толкователи).
969) Lüthardt.
970) Ebrard в отличие от перваго бегства, под которым он разумеет разсеяние израильтян после разрушения Иерусалима, во втором бегстве жены видит чудесное избавление обратившагося в христианство народа израильскаго от бедствий последняго времени; последнее утверждают Эвальд и Лютард.
971) Ebrard.
972) Füller.
973) Это – общепринятое чтение. Тишендорф.
974) Ebrard.
975) Св. Викторин.
976) Primasius..
977) Cornel a Lapid.
978) Андрей Кесарийский.
979) Pape, Brandt.
980) Оберлен 298, Фаррар.
981) Чт. в Общ. 1879 г., янв., стр. 48.
982) Lüthardt, Kliefoth, Füller и др.
983) «Ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως» – «от лица змея», по справедливому замечанию толкователей, зависит не от «летела» (πέτηται), но от «питалась» (τρέφηται); русский перевод, сравнительно с подлинником славянским, и имеет неправильное размещение слов 14 стиха.
984) Kliefoth, Ebrard и др.
985) Brandt.
986) Pape.
987) Calmet.
988) Оберлен 299 стр.
989) По Яковлеву, воды, «это – гонители христиан, поглощавшиеся могилами».
990) Lüthardt, Ebrard, Kliefoth, Hengstenberg и др.
991) Ebrard, Lüthardt, Füller, Ewald.
992) Hengstenberg.
993) Андрей Кесарийский, Cornel a Lapid, Яковлев, отчасти Оберлен и др. 994) Тишендорф.
995) Ewald, Lüthardt, Ebrard, Hengstenberg и др.
996) Füller, Kliefoth, Pape.

997) Füller.
998) Hengstenberg, Ebrard.
999) Оберлен 303, ср. Ebrard, Hengstenberg и др.
1000) Kliefoth на этом основании, хотя и несправедливо, видит тождество личности между образом зверя 13, 1 и образом начальника саранчи-губителя (9 гл., 1-12).
1001) Св. Мифодий, св. Ипполит, Андрей Кесарийский, Cornel a Lapid.
1002) Оберлен 306.
1003) Kliefoth.
1004) Ebrard.
1005) Яковлев.
1006) Calmet.
1007) Hengstenberg.
1008) Lüthardt, Krementz, отчасти Füller.
1009) Прим. По славянскому и русскому переводам, которые следуют не многим спискам (Тишендорф), головы поставлены прежде рогов, но по более правильному чтению должно быть наоборот: Иоанн ставит рога в числе первых признаков зверя потому, что рога он увидал первыми, когда зверь выходил из моря (Hengstenberg, Füller).
1010) Брандт, Вавилон ставит прежде Ассирии, а последним – германския государства.
1011) Hengstenberg, Оберлен.
1012) Ebrard.
1013) Оберлен, Виноградов, Hengstenberg.
1014) Яковлев.
1015) Ewald.
1016) Calmet.
1017) Cornel a Lapid, Андрей Кесар, Kliefoth.
1018) Тишендорф.
1019) Ewald, Füller, Lüthardt и др.
1020) Ewald.
1021) Ср. Яковлев.
1022) Яковлев 268.
1023) Kliefoth.
1024) Оберлен, 305, Виноградов, ср. Hengstenberg.
1025) Kliefoth.
1026) Füller.
1027) Lüthardt.
1028) Виноградов.
1029) Cornel a Lapid, Андрей Кесар и др. Ефр. Сир.: Слова на приш. Госп., 120-124, ч. 4, Кирилл Иерусалимский, Ириней.
1030) Тишендорф и толкователи.
1031) Ewald.
1032) Hengstenberg, Lüthardt, Füller и др.
1033) Cornel a Lapid.
1034) Füller, Lüthardt, Hengstenberg.
1035) Этого последняго мнения держится Calmet.
1036) Оберлен, Brandt, отчасти Андрей Кесарийский, Ebrard, под. Kliefoth.
1037) Андрей Кесарийский.
1038) Lüthardt, Füller, Виноградов.
1039) Füller.
1040) Викторин.
1041) Фаррар.
1042) Ewald.
1043) Св. Иустин философ. Перв. Апол., гл. 14, 26, 64.
1044) Hengstenberg, Lüthardt.
1045) Иоанн Златоуст, – беседа на 2 Солун.
1046) Ewald.
1047) Ebrard.
1048) Lüthardt, Füller, Kliefoth.
1049) Твор. Иуст., гл. 28. Разгов. с Триф.
1050) Твор. Кир. Иерусал., стр. 260.
1051) Прот. ср. V, 30. (1052) Бесед. На Мф. ч. III, 308.
1053) Толк. на Апок.
1054) Ч. II, стр. 392.
1055) Толк. на Даниила, гл. VII.
1056) Kliefoth.
1057) Андрей Кесарийский, Lüthardt.
1058) Füller.
1059) Hengstenberg, Kliefoth.
1060) Hengstenberg.
1061) Kliefoth.
1062) Lüthardt.
1063) Lüthardt.

1064) Kliefoth.
1065) Тишендорф и толкователи.
1066) Cornel a Lapid.
1067) Hengstenberg.
1068) Проч. ср. кн. 5, гл. 20.
1069) Слово о Христе и антихристе, гл. 58.
1070) Твор. Ефр. Сир. ч. II, 387.
1071) Твор. Кирилла иерус., стр. 256.
1072) Беседа на 2 Сол., 2, 4.
1073) Точн. изл. прав. веры, 300.
1074) Толк. на Апок.
1075) Kliefoth, Ewald, Hengstenberg.
1076) Lüthardt, Hengstenberg.
1077) Ewald.
1078) Принимаем чтение по Тишендорфу: ἔι τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει, с опущением ἀπάγει или συνάγει после τις , как читают некоторые списки и recept (Ewald, Hengstenberg); очевидно, здесь прибавка переписчика для упрощения понимания; этим и объясняется двоякость вставки: где – συνάγει, где – ἀπάγει.
1079) Жданов.
1080) Lüthardt, Hengstenberg, Kliefoth.
1081) Ewald.
1082) Андрей Кесарийский.
1083) Оберлен, Hofmann, Füller.
1084) Ebrard.
1085) Kliefoth, Виноградов.
1086) Hengstenberg.
1087) Яковлев 280-281.
1088) Фаррар 518-525.
1089) То же у Ирин. Против ересей кн. V, гл. 18.
1090) Ефр. Сир., ч. II, 118-122, Ипполит, «Слово о Христе и об антихристе».
1091) Pape.
1092) Kliefoth.
1093) Hengstenberg, Kliefoth.
1094) Ebrard, Füller.
1095) Ebrard, Hengstenberg.
1096) Ebrard.
1097) Андрей Кесарийский, Ефрем Сир. 122.
1098) Hengstenberg.
1099) Св. Иустин философ, Kliefoth, Füller, Lüthardt.
1100) Яковлев 286, Kliefoth, Hengstenberg.
1101) ἵνα употреблено здесь, как и Иоан. 3, 16, в значении ὥστε- àdeo ut – «так что». Ewald, Fuller.
1102) Cornel a Lapid.
1103) Luthard, Hengstenberg.
1104) Ebrard.
1105) «Сделает так, чтобы всем малым и великим»- конструкция греческаго языка καὶ ποιεῖ πᾶντας τοὺς μικρούς... ἵνα δῶσιν αὐτοῖς χαράγματα, буквально передаваемая славянским переводом, является особенностью текста Апокалипсиса и может быть поставлена в параллель с 12, где глагол ποιεῖν находится с таким же сочетанием. Это может быть объяснено гебраическим характером апокалиптическаго языка.. Hengstenberg, Ewald, Fuller.
1106) Уже на этом основании нельзя согласиться с мнением Primasi 'a, что под начертанием и именем зверя можно разуметь монограмму в виде знака.
1107) Fuller.
1108) Hengstenberg.
1109) Luthardt.
1110) Ebrard.
1111) Поэтому в греческом подлиннике число обозначено не цифрами, но буквами χ ξ ζ.
1112) K Lüthardt, Ebrard.
1113) Füller.
1114) Hengstenberg.
1115) Ewald.
1116) Ebrard, Hofmann.
1117) Ebrard.
1118) Kliefoth, Füller.
1119) Hengstenberg.
1120) Так читает и Тишендорф.
1121) Прот. ересей, V, 30.
1122) Ebrard, Hengstenberg и др.
1123) Яковлев 294.
1124) Ewald, Фаррар; Pape в Нероне видит прообраз антихриста.

1125) Calmet.
1126) См. подробныя разсуждения об этом у Фаррара и др.
1127) Яковлев 297.
1128) Ebrard.
1129) Hengstenberg, ч. II, 45.
1130) Оберлен, Kliefoth, еп. Петр Füller.
1131) Ср. Оберлен 310.
1132) Kliefoth. 3 г., 111-113.
1133) Последние слова повторяет и Виноградов. «О конечных судьбах міра», 102.
1134) Cornel a Lapid, Füller.
1135) Еп. Петр, стр. 179.
1136) Слово о Христе и антихр., гл. 50.
1137) Ириней. Против ересей, V, 30; ср. Андрей Кесарийский.
1138) Бородин.
1139) Füller, Lüthardt.
1140) Kliefoth.
1141) Ewald, Андрей Кесарийский, Hengstenberg, Яковлев, Ebrard и др.
1142) Hengstenberg, ч. II, 79.
1143) Славянский и русский переводы сообразно с некоторыми списками опускают τὸ ὄνομα αὐτοῦ – имя Его (Агнца), но неправильно, – это не согласно с концом 4 ст.
1144) Кроме Füller, Luthardt .
1145) Füller.
1146) Lüthardt.
1147) Еп. Пётр.
1148) Kliefoth , 3 ч., 120-122.
1149) Hengstenberg .
1150) Ewald .
1151) Ebrard .
1152) Яковлев 300; ср. Выражение Андрея Кесарийскаго: «многоплодие апостольской проповеди».
1153) Füller, Kliefoth и др.
1154) Добавление русскаго и славянскаго переводов, как бы (ὡς) перед «новую песнь», следующих recept . Полигл. Stier не оправдывается большинством лучших списков (см. у Тишендорфа) и не отвергается всеми новейшими толкованиями.
1155) Lüthardt.
1156) Ebrard.
1157) Ewald.
1158) Füller.
1159) Hengstenberg, Kliefoth, Ebrard.
1160) Kliefoth.
1161) Füller.
1162) Ewald, Ebrard, Hengstenberg.
1163) Ewald, Ebrard.
1164) Lüthardt.
1165) Lüthardt.
1166) Kliefoth.
1167) Hengstenberg, Яковлев, Füller и др.
1168) Füller, Hengstenberg.
1169) Употребление настоящаго времени: «следуют» (εἰσιν οἱ ἀκολουθοῦντες) при прошедшем: «не осквернились» (οὐκ ἐμολήνθησαν), должно указывать на то, что последование за Агнцем, как за их единственным руководителем, продолжается для искуплённых и после их смерти.
1170) Более правильное чтение без ὡς – «как» пред «первенца» – ἀπαρχή. См. у Тишендорфа с которым согласны все толкователи, и в славянском переводе.
1171) Hengstenberg, Ebrard, Cornel a Lapid .
1172) Kliefoth, ч. III , стр. 127.
1173) Окончание 5 ст.: «пред престолом Божиим» ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ, в лучших списках нет, а имеется лишь в немногих, откуда и взято в recept , в наши русский и славянский переводы и вульгату. Это окончание отвергается Тишендорфом и всеми толкователями.
1174) Kliefoth.
1175) Еп. Пётр.
1176) Яковлев 303.
1177) Андрей Кесарийский.
1178) Ewald, Ebrard, Lüthardt и др.
1179) Еп. Пётр.
1180) Яковлев 304.
1181) Füller.

1182) См. у Тишендорфа и толкователей.
1183) Füller, Ewald.
1184) Hengstenberg.
1185) Kliefoth.
1186) Более правильное чтение, которому следует и Тишендорф, ἐπι τοὺς καθημένους, (не κατοικοῦντες), а не οὺς καθημένους, как читает Генстенберг. Хотя εὐαγγελίζω может соединяться с дополнением в вин. пад. (Лук. 3, 8), но здесь при предположении о возвещении суда, предлог ἐπὶ совершенно у места, ибо с большею определённостью передает мысль, что этот суд будет произведён над всею землёю, над всеми, над кем была уже власть антихриста (ср. 13, 7).
1187) Ebrard.
1188) Ebrard, Kliefoth.
1189) Ср. Hengstenberg, Füller.
1190) Яковлев, Андрей Кесарийский.
1191) Ewald, Hengstenberg, Яковлев.
1192) Calmet , отч. еп. Пётр, Фаррар.
1193) Ebrard.
1194) Kliefoth.
1195) Füller.
1196) Lüthardt, Kliefoth, Füller, Krementhz и др.
1197) Ewald.
1198) Lüthardt.
1199) Как там, так и здесь по отношению к ним говорится о начертании зверя, хотя и при другом порядке и при другом употреблении падежей, в зависимости попрежнему от одного и того же предлога ἐπῖ (там ἐπὶ τῆς χειρὸς и ἐπι τὸ μέτωπον, здесь ἐπι τοῦ μετώπου и ἐπι τὴν χεῖρα.
1200) Hengstenberg.
1201) Füller, Андрей Кесарийский.
1202) Ср. Тишендорф и толкователей.
1203) Ebrard, Hengstenberg, Lüthardt.
1204) Kliefoth, Füller.
1205) Ср. «Воскр.Чтение», XI, 299; преосвящ. Филарет, Lüthardt, Hengstenberg.
1206) Ewald, Kliefoth.
1207) ἵνα здесь не в значении «чтобы» Иоанн 1, 8, 9, 3 и др. (Kliefoth), но в значении «пусть»: Еф. 5, 33; Гал. 2, 10 (Ewald, Lüthardt).
1208) Конструкция греческаго текста в этом месте καί ἰδοὺ νεφέλη λευκή, καὶ ἐπὶ θὴν νεφέλην καθήμενον ὅίὸν ἀνθρώπου, ἔχων ἐπι... такова, что не может быть объяснена обычными грамматическими правилами и составляет особенность апокалиптической речи Иоанна Богослова. Καθήμενον – «сидящаго» вин. Пад. В зависимости от εἶδον – *видел*; ὅμοιον употреблено в значении ὡς (Ewald): ἔχων – « имеющий», – имен. падеж, вместо винит. Согласно с обыным расположением оборота речи у Иоанна, как, напр., 3, 12; 8, 9; 9, 14; 14, 12; а также 7, 9, 13, 1-3.
1209) Lüthardt, Krementz , Hofmann .
1210) Brandt .
1211) Еп. Пётр.
1212) Андрей Кесарийский, Hengstenberg, Ebrard, Füller, Kliefoth, Яковлев и др.
1213) Ewald.
1214) Hengstenberg, Füller и др.
1215) Еп. Пётр, Hengstenberg.
1216) Ewald, Ebrard и др.
1217) Ср. Kliefoth, Hengstenberg, Füller и др.
1218) Ebrard, Kliefoth, Füller и др.
1219) Hengstenberg и в этом ангеле видит И. Христа; Brandt в обоих образах одинаково видит ангелов смерти, стр. 217.
1220) Ewald.
1221) Lüthardt.
1222) Kliefoth.
1223) Hengstenberg.
1224) Ebrard, Füller, Ewald и др.
1225) Füller, Ebrard.
1226) Ewald, Lüthardt, Füller и др.
1227) Яковлев.

1228) Kliefoth.
1229) ἀπὸ σταδίων χιλίων ἑξακοσίων; ср. Иоан 11, 18, ἀπὸ говорит об отдалённости от предмета, Ewald.
1230) Ewald.
1231) Lüthardt, Brandt , Füller, блаж. Иероним.
1232) Яковлев.
1233) Ebrard.
1234) Андрей Кесарийский.
1235) Викторин, Cornel a Lapid, Kliefoth.
1236) Hengstenberg.
1237) Cornel a Lapid.
1238) Ср. Hengstenberg, Lüthardt.
1239) Ewald, Kliefoth.
1240) Ebrard.
1241) Lüthardt, Андрей Кесар.
1242) Яковлев 310, Cornel a Lapid.
1243) Hengstenberg, Ewald, Füller.
1244) Ebrard.
1245) Hengstenberg.
1246) Hengstenberg, Füller.
1247) Правильнее – «побеждающие» – νικῶντας; настоящее причастие, и может указывать, на то, что число их может увеличиваться присоединением новых лиц.
1248) Ebrard. (1249) Ewald, Füller.
1250) Kliefoth. Füller.
1251) Андрей Кесарийский.
1252) Русский и славнский переводы. Следуя recept . (по очень немногим спискам, см. у Тишендорфа), читают не «царь народов», но «царь святых» – ὁ βασιλεὺς τῶν ἁγίων; вульгата читает: rex saeculorum . Чтению: «царь народов», имеющему близкую аналогию в Иер. 10, 7, должно отдать предпочтение, так как оно к тому же более соответствует и предыдущему и последующему в содержании песни. Этого чтения держатся и все толкователи: Lüthardt, Ewald, Hengstenberg и др.
1253) Ewald, Ebrard.
1254) Kliefoth, Füller.
1255) Ebrard.
1256) Lüthardt, Füller.
1257) Hengstenberg, Ebrard, Андрей Кесарийский.
1258) Kliefoth, Lüthardt.
1259) Hengstenberg.
1260) Füller.
1261) Kliefoth.
1262) Füller.
1263) Ebrard, Kliefoth.
1264) Ebrard, Hengstenberg, Füller.
1265) Hengstenberg.
1266) Еп. Пётр.
1267) Яковлев, Brandt .
1268) Андрей Кесарийский.
1269) Hengstenberg.
1270) Еп. Пётр.
1271) Brandt .
1272) Ebrard, Krementz .
1273) Hengstenberg.
1274) Füller.
1275) Ewald, Calmet .
1276) Hengstenberg.
1277) Brandt .
1278) Lüthardt.
1279) Kliefoth; Ефр. Сирин говорит: «Рыбы и киты в море изомрут, море издаст заразительное зловоние». Твор., ч. IV , стр. 124.
1280) Lüthardt.
1281) Kliefoth.
1282) Ebrard, Kliefoth.
1283) Hengstenberg.
1284) Lüthardt, Füller, Андрей Кесарийский.
1285) В прославлении ангела сравнительно с 1, 8 и 11, 17 недостает ἐρχόμενος (и грядет), – по замечанию толкователей, но по какой-либо другой причине, по исключительно для указания на конечный характер описываемых казней, которыя составляют конец Бож. мiроуправляющей деятельности, предопределённой от века (11, 18).
1286) Hengstenberg.
1287) Hengstenberg, Kliefoth, Füller.
1288) Русск. и слав. переводы, следуя немногим спискам (см. у Тишендорфа), читают: ἄλλου ἐκ του θυσιαστήριου λέγοντες («другого, говорящаго от жертвенника»). Неправильное чтение без вставки

ἄλλου ἐκ; и вставка признается толкователями следствием желания избежать затруднения в понимании выражения. (1289) Kliefoth, Hengstenberg, Füller, Ebrard.
1290) Ефр. Сирин, Kliefoth.
1291) Hengstenberg,
1292) Cornel a Lapid, Krementz .
1293) Hengstenberg.
1294) Füller, Андрей Кесар., Kliefoth, Lüthardt.
1295) Lüthardt, Krementz , Füller.
1296) Яковлев. 320.
1297) Фаррар.
1298) Brandt .
1299) Андрей Кесар. Hengstenberg.
1300) Ewald.
1301) Ср. Lüthardt.
1302) Ebrard.
1303) Ebrard, Füller, Kliefoth.
1304) Ebrard, Kliefoth, Füller.
1305) Ewald.
1306) Hengstenberg, еп. Пётр.
1307) Hengstenberg, Füller, Ewald.
1308) Kliefoth, ср. Ebrard.
1309) Андрей Кесарийский.
1310) Hengstenberg, Ebrard, Lüthardt, Kliefoth.
1311) Ewald.
1312) Füller.
1313) Lüthardt, Füller.
1314) Ewald, Ebrard, Kliefoth, Hengstenberg.
1315) См. у Тишендорфа.
1316) Hengstenberg.
1317) Андрей Кесарийский.
1318) Füller, Hengstenberg.
1319) Lüthardt, Ebrard.
1320) Hofmann .
1321) Füller.
1322) Ewald, Hofmann , Füller.
1323) Андрей Кесарийский.
1324) Kliefoth, Ewald.
1325) Hengstenberg, Яковлев.
1326) Ebrard.
1327) Ebrard, Ewald, Füller.
1328) Füller.
1329) Hengstenberg.
1330) Ewald, Calmet , Hengstenberg.
1331) Яковлев.
1332) Ebrard.
1333) Cornel a Lapid.
1334) Lüthardt, Kliefoth.
1335) Füller.
1336) Hengstenberg.
1337) Kliefoth, Lüthardt.
1338) Ewald.
1339) Lüthardt, Hengstenberg, Kliefoth, Ewald
1340) Cornel a Lapid – «в нем (городе) нет благоч. людей».
1341) Kliefoth, Lüthardt, Hengstenberg.
1342) Kliefoth, Füller, Lüthardt.
1343) Ebrard, Ewald, Hengstenberg.
1344) Более правильное чтение: γέμον τὰ ὀνόματα (см. у Тишенд.), а не ὀνομάτων, как можно видеть из сравнения с Фил. 1, 11; Кол. 1, 9: Деян. 18, 3.
1345) Правильное чтение конца 4 ст.; γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκαθάρατα τῆς πορνειας, вместо τῶν ἀκαθαράτων, – такой оборот употреблен для избежания тройного родительнаго падежа (Hengstenberg): τὰ ἀκαθάρατα – «нечистота» зависит не от держала – ἔχουσα (Füller), но от общаго γέμον «наполненную».
1346) Ebrard, Hengstenberg и др.
1347) Kliefoth.
1348) Hengstenberg.
1349) Ebrard.
1350) Lüthardt.
1351) Hengst ., ч. II, 170.
1352) Hengstenberg.
1353) Чтение конца 8 ст. не одинаково; в одних списках: καίπερ ἐστὶν, в других: καὶ πάρεσται. Первому чтению вслед за recept . Следует вульгата и наш славянский перевод: «и преста». Но Тишендорфом и всеми толкователями (Ebrard, Hengstenberg, Kliefoth и др.) правильным признается второе чтение, которое соответствует смыслу стиха и предыдущему выражению: «был и нет его и выйдет из бездны», чему будет соответствовать: «был и нет его и явится» – καὶ πάρεσται.
1354) Füller.

1355) Kliefoth.
1356) Ewald, Calmet , Фаррар.
1357) Ebrard.
1358) Яковлев.
1359) Hengstenberg, Kliefoth, Füller.
1360) Ewald.
1361) Calmet .
1362) Фаррар.
1363) Krementz .
1364) Hengstenberg, Kliefoth, Füller.
1365) Ebrard.
1366) Hofmann , Ebrard, Kliefoth и др.
1367) Füller.
1368) Ebrard, Hengstenberg, Андрей Кесарийский.
1369) Не из «числа» семи, но из семи – ἐκ τῶν ἑπτὰ ἐστίν; ср. ἐκ τῆς ἀβύσσου, ст. 8.
1370) Ср. Наши объяснения на 12, 3.
1371) Ewald, Фаррар.
1372) Calmet .
1373) Св. Ириней, Hengstenberg, Яковлев и др.
1374) Hengstenberg, Füller, Ebrard.
1375) Lüthardt.
1376) Ebrard.
1377) Kliefoth.
1378) Füller, Lüthardt.
1379) Kliefoth.
1380) Ewald, Hengstenberg, Яковлев, Ebrard и др.
1381) Kliefoth.
1382) Lüthardt, Kliefoth.
1383) Ewald, Hengstenberg.
1384) Hengstenberg, Kliefoth.
1385) Hengstenberg.
1386)Ewald.
1387) Ebrard, Kliefoth, Lüthardt и др.
1388) Тишендорф, Ebrard, Lüthardt, Füller.
1389) Ewald и Hengstenberg, ссылаясь на Пс. 28, 4 и Ис. 49, 9, считают первоначальным чтением: ἐκ ἰσχΰϊ – «в силе», «с силою», но без твердаго основания.
1390) В русском переводе без особаго основания добавлено: «блудница», вероятно, для указания на соотношение 18 гл. к 17, где говорится о суде над женою – городом великим ст. 18.
1391) Ebrard.
1392) Lüthardt.
1393) Ewald, Kliefoth, Hengstenberg.
1394) Lüthardt.
1395) Андрей Кесарийский.
1396) Hengstenberg, Ewald.
1397) Calmet
1398) Ebrard.
1399) Ewald.
1400) Hengstenberg, Füller, Lüthardt.
1401) Добавление наших переводов «ей» – αὐτῇ имеет за собою слишком немного авторитетных списков (см. у Тишенд.), не читается и толкователями: Ebrard, Hengstenberg, Füller, Kliefoth и др., и в действительности может быть опущено без ущерба для смысла.
1402) Ebrard, Füller.
1403) Андрей Кесарийский.
1404) Ebrard.
1405) Ср. Ebrard.
1406) Κλαίουσι καὶ πένθουσιν – «оплакивают и рыдают» – настоящее время, а не будущее, как в русск. и слав. переводах.
1407) Hengstenberg.
1408) Hengstenberg.
1409) Ebrard, Füller.
1410) Kliefoth.
1411) Füller.
1412) Ebrard, Hengstenberg, Kliefoth.
1413) Füller.
1414) Ewald.
1415) Hengstenberg.
1416) См. у Тишендорфа и толкователей.
1417) Ewald.
1418) Lüthardt.
1419) Füller.
1420) Ewald, Hengstenberg.
1421) Kliefoth.
1422) Ebrard.
1423) Füller.
1424) Kliefoth.
1425) Λέγοντες им. пад. прич. муж. .рода употреблен на том же осно-

вании, как и 4, 1; 5, 13, и согласован не «с громы» – αἱ βρονταὶ, но с подразумеваемым ἄγγελοι и ἄνθρωποι.
1426) Hengstenberg, Kliefoth.
1427) Füller.
1428) Hengstenberg.
1429) Ewald, Ebrard.
1430) Hengstenberg.
1431) Ebrard, Ewald, Füller, Brandt .
1432) См. у Тишендорфа, Ebrard,Kliefoth, Lüthardt.
1433) Слав. пер по recept . Hengstenberg.
1434) Ebrard.
1435) Ebrard.
1436) Hengstenberg, Kliefoth.
1437) Füller.
1438) Füller.
1439) Ebrard, Hengstenberg.
1440) Ewald, Füller, Hengstenberg.
1441) То же Lüthardt.
1442) Андрей Кесарийский, Ebrard, Ewald, Kliefoth.
1443) Hengstenberg.
1444) Андрей Кесарийский, Ebrard, Ewald, Hengstenberg, Kliefoth и др.
1445) Ср. объясн. 17, 14.
1446) Андрей Кесарийский.
1447) Hengstenberg, Primas. , еп. Пётр.
1448) Андрей Кесарийский, Lüthardt, Ebrard, Cornel a Lapid и др.
1449) Андрей Кесарийский.
1450) Hengstenberg.
1451) Августин., 20 кн., гл. 8.
1452) Яковлев.
1453) Андрей Кесарийский.
1454) Августин. «О граде Бож.», кн. 20, гл. 7.
1455) Викторин 582.
1456) Викторин 582.
1457) Lüthardt, Ebrard, еп. Пётр, Kliefoth, Füller, Оберлен, ссылающиеся на св. Иустина (Разгов. с Триф., 80), Тертуллиана (против Маркиана, 3, 35), Ирин. (Прот. Ересей, 5, 33).
1458) Ebrard.
1459) Св. Иоанн Злат., «Беседа о воскресении мёртвых»; Ефр. Сир., «Слово о всеобщ.воскрес. Слово о воск. мёртв.»; Кирилл Иерусалимский, «Огласительное поучение» 4, 31; Дамаскин – «Точное изл. прав. веры» 4, 27. См. догматики Макария и Сильвестра.
1460) Hengstenberg.
1461) Августин, «О граде Божием», 20, 6, Яковлев 370-372; Виноградов 200-202;
1462) См. объясн. на 13, 5.
1463) Füller.
1464) Андрей Кесарийский, Cornel a Lapid, Krementz и др.
1465) Krementz .
1466) Ebrard, Lüthardt.
1467) Ebrard.
1468) Hengstenberg, Kliefoth, Füller.
1469) Ист. Церкви 3, 39.
1471) Разговор с Триф., 80 гл.
1470) Разговор с Трифоном, гл. 81.
1472) Ириней. Против ересей. V, 33.
1473) Ibid . V, 35.
1474) Оберген 411.
1475) Ibid . 403.
1476) Ibid . 404.
1477) Ibid. 406.
1478) Kliefoth, Lüthardt, Füller, Ebrard.
1479) Викторин 582.
1480) Каий, Дионисий александрийский, Евсевий Кесарийский, св. Василий Великий, Григорий Богослов, блаж. Иерон., блаж. Авг. и др.
1481) Авг. «О граде Бож.», 20, 9.
1482) ἔζησαν – собственно: «жили», «были живыми», нельзя отождествлять (Ewald) с ἀνέζησαν – «ожили», «возвратились к жизни»; и русск. и славянский переводы не точно передают мысль подлинника. Ср Ebrard, Hengstenberg.
1483) Kliefoth, Füller, Ebrard.
1484) Ewald, Lüthardt.
1485) Филарет, Чт. в общ., 1876, II, 300 стр.

1486) Kliefoth, Füller, пр. Филарет и др.
1487) Андрей Кесарийский, Авг. 20, 9; пр. Филарет, Яковлев.
1488) В Апокалипсисе указана часть вместо целаго, Августин 20, 8.
1489) Hengstenberg.
1490) Андрей Кесарийский, Lüthardt, Яковлев.
1491) Hengstenberg.
1492) Hengstenberg, Ebrard.
1493) Hengstenberg, Kliefoth.
1494) Hengstenberg, Ebrard.
1495) Августин. «О граде Божием», 20, 11.
1496) Ibid 20, 11.
1497) Hengstenberg.
1498) Яковлев.
1499) Füller.
1500) Kliefoth.
1501) Cornel a Lapid.
1502) Hengstenberg.
1503) Ebrard.
1504) Hengstenberg.
1505) Cornel a Lapid, Lüthardt.
1506) Августин 20, 11; Андрей Кесарийский, Hengstenberg.
1507) Ebrard, Kliefoth.
1508) Анрей Кесарийский, Cornel a Lapid, Lüthardt.
1509) Hengstenberg, Августин, Яковлев 420.
1510) Августин 20, 11.
1511) Тишендорф, Lüthardt.
1512) Августин 20, 12.
1513) Ср. объясн. на 19, 21.
1514) Hengstenberg, Kliefoth.
1515) Ewald, Ebrard, Füller.
1516) Августин 20, 14.
1517) Ср. Августин 20, 15.
1518) Ewald, Kliefoth.
1519) Hengstenberg.
1520) Ebrard, Füller.
1521) Августин 20, 15; Ефр. Сир.
1522) Андрей Кесар.
1523) Полигл Stier .
1524) Тишендорф и толков.
1525) Августин.
1526) Яковлев.
1527) Ewald.
1528) Андрей Кесар., Ebrard, Kliefoth, Яковлев и др.
1529) Августин, Hengstenberg.
1530) Августин.
1531) Hengstenberg.
1532) Ebrard.
1533) Андрей Кесарийский, Füller Ewald, Kliefoth и др.
1534) Ebrard.
1535) Августин 20, 15; Ewald.
1536) Hengstenberg.
1537) Полигл. Stier .
1538) Lüthardt, Kliefoth.
1539) Стих. Пасх.: «о Пасха велия и освящ., Христе».
1540) Kurtz 228.
1541) Августин, «О граде Бож.», 20, 16.
1542) Толк. на соборн. послан. изд. 1865 г., стр. 152.
1543) Hengstenberg, Ebrard, Füller и др.
1544) Ebrard, Lüthardt, Füller.
1545) Kliefoth.
1546) Августин 20, 16.
1547) Андрей Кесар.
1548) Яковлев 430.
1549) Полигл. Stier .
1550) Hengst ., Тишендорф и др.
1551) Cornel a Lapid, Hengstenberg, Викторин, Calmet .
1552) Primasius , Август. 20, 17.
1553) Ebrard.
1554) Андрей Кесар.
1555) Lüthardt, Kliefoth, Füller, Андрей Кесар., Август и др.
1556) Полигл. Stier .
1557) Тишендорф, Ebrard, Lüthardt и др.
1558) Lüthardt, Füller.
1559) Ebrard.
1560) Ebrard, Lüthardt, Füller и др.
1561) Ebrard.
1562) Андрей Кесарийский.
1563) Lüthardt, Füller.
1564) Ebrard.
1565) Андрей Кесарийский.
1566) Ebrard, Füller, Lüthardt.
1567) Hengstenberg.

1568) 20, 16 – «О Граде Бож.».
1569) Ebrard.
1570) Андрей Кесар..
1571) Hengstenberg, Kliefoth.
1572) Ebrard.
1573) Андрей Кесар., Lüthardt, Kliefoth, Füller.
1574) Ewald.
1575) Ebrard, Hengstenberg.
1576) Lüthardt, Füller, Kliefoth.
1577) Hengstenberg.
1578) Ewald, Kliefoth.
1579) Андрей Кесарийский.
1580) Lüthardt, Füller.
1581) Hengstenberg, Ebrard, Яковлев.
1582) Ср. Winer 176-177
1583) Ebrard
1584) Андрей Кесарийский
1585) Ebrard , Hengstenberg, Kliefoth, Füller.
1586) Hengstenberg, Kliefoth.
1587) Lüthardt.
1588) Андрей Кесарийский, Krementz , Яковлев, Brandt .
1589) Ebrard.
1590) Lüthardt, Hengst., Kliefoth, Füller.
1591) Hengstenberg, Kliefoth.
1592) Андрей Кесарийский.
1593) Lüthardt.
1594) Андрей Кесар., Ewald, Lüthardt.
1595) Ebrard.
1596) Яковлев 448.
1597) Т.е. триединаго Бога, а не имя Отца и не имя Агнца в отдельности; Его – Их (Kliefoth, Füller) (1 Кор. 15, 28).
1598) Hengstenberg.
1599) Hengstenberg.
1600) Lüthardt, Ewald.
1601) Füller.
1602) Андрей Кесарийский.
1603) Kliefoth, Яковлев.
1604) Lüthardt, Füller, Kliefoth.
1605) Οὗτοι οἱ λόγοι, эти слова – *что должно быть вскоре* – ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει.
1606) Пр. Чтение наших славянскаго и русскаго переводов *Господь Бог святых пророков* – κύριος ὁ θεος τῶν ἁγίων προφητῶν – не правильно, правильным чтением признается κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων προφητῶν – «Господь Бог духов пророков».
1607) Hengstenberg.
1608) Hengstenberg, Füller.
1609) Lüthardt, Ewald, Kliefoth.
1610) Hengst ., Füller.
1611) Ewald.
1612) Ebrard.
1613) Kliefoth, Füller.
1614) Lüthardt, Яковлев.
1615) Hengstenberg.
1616) Kliefoth.
1617) Lüthardt.
1618) Hengstenberg, Füller, Kliefoth.
1619) Правильное чтение: «вам сие, церквам», ὑμῖν ταῦτα ταῖς ἐκκλησίαις (см. у Тишендорфа), а не ὑμῖν ταῦτα ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις – «вам сие в церквах», каковому чтению следуют наши переводы.
1620) Hengstenberg.
1621) Ebrard.
1622) Lüthardt, Hengstenberg.
1623) Hengstenberg.
1624) Ebrard.
1625) Kliefoth.
1626) Lüthardt, Füller.



ОГЛАВЛЕНИЕ



свящ. Николай Орлов.

АПОКАЛИПСИС СВ. ИОАННА БОГОСЛОВА.
Опыт толкования.

Ответственный редактор
Данилушкина М.Б.
Компьютерная вёрстка
Петрова М.Б.
Корректор
Копаничук В.И.

Данный опыт православного толкования Откровения святого Иоанна Богослова – завершающей и самой таинственной книги Нового Завета – особенно интересен тем, что в нём наиболее полно представлены все богословские мнения по вопросам раскрытия эсхатологии міра, существовавшие как в древности, так и в начале XX века, а также даны их критика и анализ с православной точки зрения.

В наше время всеобщей апостасии этот труд приобретает особо актуальное звучание.

Лицензия ЛР № 063336 от 20.04.94 г.
ISBN 5-88335-035-6

Подписано в печать 11.02.99. Формат 60×88 1/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Печ. л. 36 + 1 цв. вкл.
Тираж 3000 экз. Заказ № 308.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ордена Трудового Красного Знамени ГП «Техническая книга»
Комитета Российской Федерации по печати
198005, Санкт-Петербург, Измайловский пр., 29.